بحث و تحقیق

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار
تقریر دلپذیر کی روشنی میں تشریح، تسہیل، تحقیق

مولانا غلام نبی قاسمی کشمیری ❖

حجۃ الاسلام اکیڈمی کے علمی و تحقیقی مقاصد میں حجۃ الاسلام کے علوم وافکار کی معیاری تشریحات اکیڈمی کا ترجیحی مقصد ہے، ندائے دارالعلوم وقف دیوبند کا یہ کالم اسی کے لیے مختص کیا جارہا ہے، واللہ الموفق و ہو ہادی السبیل.

آگے بڑھنے اور پڑھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ نے جس دور میں اس عالم رنگ و بو میں قدم رکھا وہ دور علوم نقلیہ کو علوم عقلیہ کے ساتھ پیش کرنے کا دور تھا ان سے پہلے حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی کتابیں بالخصوص حجۃ اللہ البالغہ، اس کی شاہد عدل ہے کہ وہ دور علوم عقلیہ کے شیوع کے باعث اسی امر کا متقاضی تھا کہ عقائد دینیہ اور تعلیمات اسلام کو علوم عقلیہ اور اسرار و حکم کے رنگ میں پیش کیا جائے، تا کہ انسانی ذہن اپنے عہد کے علوم وفنون سے متأثر ہوتے ہیں اور فطری طور پر انھیں سے مانوس بھی ہوتے ہیں؛ لہٰذا ان ذہنوں کو مطمئن کرنے کی واحد شکل یہی ہوتی ہے کہ ان کے مالوفات اور مسلمات کی رعایت کرتے ہوئے گفتگو کی جائے، اور انداز استدلال میں انھیں اسالیب سے اعتناء کیا جائے جو ان اذہان کے لیے قابل قبول و قابل فہم ہوں، قرآن کریم کی دعوت کا اسلوب بھی یہی ہے، اور ایک داعی دین کو قرآن کریم اسی اسلوب کے اپنانے پر زور دیتا ہے، تا کہ دعوت مؤثر اور مخاطب مطمئن ہو، اور پیغام حق کے قبول کرنے میں کسی قسم کا تامل، تردد، ابہام یا اشکال نہ رہے۔

جاننے والے جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسمؒ نے جس دور میں آنکھ کھولی اس

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

میں علوم نقلیہ کے ساتھ علوم عقلیہ کا بازار گرم تھا، علوم نقلیہ کو عقل کی روشنی میں سمجھنے اور سمجھانے کا مزاج تھا، حقیقت یہ ہے کہ اسلام اور اسلامی تعلیمات وعقاید سے زیادہ معقول اور کون سی تعلیم اور کون سا عقیدہ ہوسکتا ہے امام رازی، امام غزالی، شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اپنے دور میں دعوت دین کے اس منہج کو اپنا چکے تھے، اور اس کی انقلابی تاثیر، اور نتیجہ خیز اثرات سے بخوبی واقف تھے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کی تصنیفات اور تحریرات اسی انداز و پرداز کی عکاسی کرتی ہیں، شاہ ولی اللہؒ کے بعد اس منہج دعوت کو حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے نہ صرف اپنایا بلکہ اپنی خداداد ذہانت اور الہامی فکر کے سانچہ میں ڈھالا اس میں مزید جلا پیدا کی۔

بلکہ کہنے دیجیے کہ انھوں نے اس طرز کو اپنے منفرد انداز مثالی بصیرت، وہبی فکر اور منقطع النظیر، قوت استنباط واستدلال سے علوم کا ایک شعبہ اور ایک مستقل فن کی شکل دی، اور مشکل سے مشکل مسئلہ کو اس فن کی روشنی میں چٹکیوں میں حل کردیا۔

وقت کے ساتھ جب ذہنی قوتیں مضمحل، اور فہم وفکر کے سوتے خشک ہوتے چلے گئے، اور علوم عقلیہ کی طرف سے مدارس اسلامیہ نے آنکھیں بند کرلیں، تو ظاہر ہے کہ وہ علوم جو عقلیات کے رنگ میں بآسانی سمجھے جاسکتے تھے مشکل معلوم ہونے لگے، چند اہل علم استثناء کے ساتھ اکثریت نے یہ کہہ کر ان کتابوں سے استفادہ کا رشتہ منقطع کردیا کہ یہ تو بہت مشکل ہیں۔

ایسے سہل پسندوں کو کون سمجھائے کہ علوم عقلیہ کے پڑھنے سے ذہنوں کی گرہیں کھلتی ہیں، اذہان کی تشحیذ اور فہم وفکر کے دروازے کھلتے ہیں ذرا محنت درکار ہوتی ہے پھر دیکھئے کہ محنت سے حل کئے ہوئے مسائل سے کس قدر مسرت اور کتنا لطف نصیب ہوتا ہے۔

اس کالم میں گفتگو کا آغاز حجۃ الاسلامؒ کی گراں القدر تصنیف تقریر دلپذیر سے کیا جارہا ہے، خدا کرے کہ اہل علم قارئین کے لیے مفید ثابت ہو۔

تقریر دل پذیر

ہزاروں حمد وسپاس اس خالقِ بے چون کو کہ جس نے عالم کو بنایا اور اس میں نبی آدم کو رتبۂ اعلیٰ عطا فرمایا۔ ہزار ہا نعمتیں عطا فرما کر سب سے بڑی ایک وہ نعمت دی کہ جس کے باعث سب کائنات سے اشرف ہوا۔ وہ کیا ہے؟ ایک جوہر بے بہا، عقلِ باصفا ہے۔(۱)

---

(۱) کتاب کا آغاز سلف صالحین کی عادتِ شریفہ کے مطابق حمد وصلوٰۃ سے کیا گیا ہے، اور اس کے بعد براءۃ استہلال (مقدمہ یا خطبہ کتاب میں ایسی عبارت کا التزام جس سے کتاب کے مضمون اور مندوبات کی طرف اشارہ ہوجائے) کے طور پر نہایت سادہ اور عام فہم اسلوب میں چند جملے ذکر ہوئے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کو پیدا کیا اور اس میں بنی آدم کو دیگر مخلوقات کے مقابلہ میں اعلیٰ رتبہ سے سرفراز فرمایا پھر انسان کو ہزاروں نعمتیں عطا فرمائیں جن میں سب سے بڑی نعمت عقل کی ہے۔ جس سے انسان کو آراستہ فرمایا گیا تاکہ وہ اس کے ذریعہ حق وباطل، نیک وبد، اور نفع ونقصان کو پہچانے اور ان میں امتیاز کرسکے۔

کہ حق و باطل، نیک و بد، نفع ونقصان کے جاننے پہچاننے کے لیے ایسا ہے، جیسا سیاہ وسفید، زرد وسرخ، عرض وطول، اچھی بری شکل وصورت کے دریافت کرنے کے لیے آگ کی چمک، یا چاند، سورج، ستاروں کا نور ہے۔ مگر عجب اُس کی قدرت کی نیرنگی ہے کہ ہر چیز کا ایک جدا رنگ ہے اور ہر شی کا نیا ڈھنگ ہے۔ ہر ایک کی صورت جُدی، سیرت جدی۔ کوئی اچھی، کوئی بری۔ کوئی کم، کوئی زیادہ، نہ کم زیادہ ہوسکے نہ زیادہ کم ہوسکے، نہ اچھا برا، نہ برا اچھا۔ الغرض عالم کو مختلف بنایا، تا اس کی قدرت اور اپنی بے اختیاری پر گواہی دیں۔

اسی طرح عقل میں بھی سب کو متفاوت بنایا اور دانش وفہم میں اہلِ فہم کو مختلف پیدا کیا، سو جو باتیں کم فہموں سے رہ جاتی ہیں، اس کو کامل عقل والے حل کرتے ہیں، اور جہاں کج فہم بچلتے ہیں وہاں سے سیدھی عقل والے سیدھے نکلتے ہیں، اور اوروں کو سنبھالتے ہیں، اور آپ سنبھلتے ہیں (۱)

---

(۱) پھر فرمایا: اس کی قدرت کی کرشمہ سازی بھی عجیب ہے، اس کائنات میں جتنی بھی چیزیں اس نے پیدا کی ہیں ہر چیز کا رنگ، ڈھنگ، شکل وصورت، سیرت، خواص الگ الگ ہیں، کوئی شی اچھی کوئی بری، کوئی کم کوئی زیادہ، جو کم ہے وہ ہمیشہ کم ہی رہے گی، خود بخود زیادہ نہیں ہوگی، جو زیادہ ہے وہ زیادہ ہی رہے گی، اپنے آپ سے کم نہیں ہوسکے گی۔ اور جس شئی میں برائی رکھی گئی وہ اپنے آپ سے اچھی نہیں ہوسکتی، اور جس میں اچھائی رکھی گئی وہ از خود اپنے میں برائی کو جنم نہیں دے سکتی، یا برائی میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ یہ درحقیقت اللہ کی خلق کردہ ہیں اور اس کی خلق کردہ اشیاء میں از خود کوئی تبدیلی یا انقلاب نہیں آسکتا، الا یہ کہ خالق اپنی خلق میں خود ہی تبدیلی کردے۔ الغرض اس دنیا کو اس نے مختلف بنایا تا کہ دنیا کا یہ اختلاف، رنگارنگی، اور بوقلمونی اللہ تعالی کی قدرت اور اپنی بے بسی پر ہمیشہ گواہ بنا رہے، کوئی خالق اور صانع یقیناً موجود ہے جس کی قدرت کاملہ سے یہ رنگارنگی وجود میں آئی ہے، ورنہ از خود اشیاء عالم میں یہ تنوع، یہ اختلاف اور یہ رنگارنگی آ ہی نہیں سکتی کیوں کہ دنیا اس کے پیدا کرنے سے پیدا ہوئی ہے، خود پیدا نہیں ہوئی ہے، اور لازمی سے بات ہے جب خود پیدا نہیں ہوئی ہے تو اپنے اندر تبدیلی پیدا کرنے، اپنی شکل وصورت اور اپنے خواص اور اثرات کو بدلنے پر بھی قادر نہیں ہے؛ بلکہ اس باب میں بے اختیار اور مجبور ہے۔ پھر اسی طرح سب انسانوں کی عقلیں بھی مختلف پیدا کی گئیں سب کو ایک جیسی عقلیں عطا نہیں ہوئیں۔ جو کم عقل رکھنے والے ہیں ان کی عقل کی رسائی ان حقائق تک نہیں ہوسکتی جن تک زیادہ عقل والوں کی رسائی ہوسکتی ہے، چنانچہ کم عقلوں کی سمجھ سے جو باتیں ماوراء ہوتیں یا ان کے فہم کی گرفت میں نہیں آسکتیں، ان کو زیادہ عقل والے سمجھ لیتے ہیں جن مسائل کو کوتاہ عقل والے حل نہیں کرپاتے ان کو کامل عقل والے حل کرلیتے ہیں، جہاں کج فہم پھسل جاتے ہیں یا غلطی کا شکار ہوتے ہیں، وہاں راست اور سیدھی عقل رکھنے والے سلامتی سے نکل جاتے ہیں اور دوسروں کو بھی بچاتے اور سنبھالتے ہیں۔

سو ہزاروں رحمتیں ان کی جانِ پاک پر، کہ آپ بچے اور راوروں کو بچایا اور بھکے ہوؤں کو سیدھا راستہ دکھایا، خصوصاً اس پر کہ جو اِن سب میں بمنزلہ آفتاب کے ستاروں میں ہو۔ اور اس پر جو اس کے پیروؤں اور یاروں میں ہو۔

دنیا کو دعوتِ فکر

اِس کے بعد گنہ گار، شرم سار، ہیچ مدان بندہ خیر خواہ خلائق، سب ہندو، مسلمان، نصاریٰ، یہود، مجوس، آتش پرست کی خدمت میں بہ نظرِ خیر خواہی اپنے چند خیالاتِ پریشاں کو جمع کر کے عرض کرتا ہے اور امیدوار ہے کہ سب صاحب اپنے تعصبِ مذہبی اور جی لگی باتوں کی محبت سے الگ ہو کر میری بات کو سنیں۔ اگر پسند آئے، قبول کریں نہیں تو اصلاح فرمائیں۔ پر ایک بار اول سے آخر تک دیکھ جائیں۔ اور بے سب دیکھے حرف گیر نہ ہوں، کہ شاید پہلی بات کا ثبوت آخر میں نکلے اور آخر کا اول سے کام چلے۔

مگر شدتِ تعصب اہلِ زمانہ اور ہر کسی میں خواہش کی پیروی کو دیکھ کر یوں ڈرتا ہوں کہ حسبِ مثلِ مشہور: ''نیکی برباد، گنہ لازم'' مجھے کیا کیا کچھ نہ کہیں گے۔ کوئی دیوانہ بتائے گا، کوئی خبطی بنائے گا۔ مگر مجھے کسی سے کیا کام؟ اپنے کام سے کام۔

غرض یہ ہے کہ عالم میں جسے دیکھئے، اُس کی نرالی ہی رسم و راہ نظر آتی ہے، اس لیے اتنا کچھ بنی آدم میں اختلاف نظر آتا ہے کہ کہا نہیں جاتا۔ اتحادِ نوعی اور یگانگتِ ہم جنسی کے برخلاف فقط اِس اختلاف کے باعث ایک دوسرے کے خون کا پیاسا پھرتا ہے، اِس بات کے دیکھنے سے عقلِ نارسا کو سخت حیرانی پیش آئی کہ کس کو حق کہے اور کسے باطل بتائے؟۔ کبھی یوں خیال ہوا کہ شاید سب حق ہوں اور کبھی یوں گمان ہوا کہ عجب کیا جو سب باطل ہوں اور کبھی یوں ٹھنی کہ نہیں، نہ سب حق ہیں، نہ سب باطل، کچھ حق، کچھ باطل ہیں، پھر اِس پر جی تسلی نہ ہوا۔ اس کی تلاش رہی کہ حق ہے، تو کون ہے اور باطل ہے، تو کون ہے؟۔

الغرض تمیز، حق و باطل کی بہت دشوار نظر آئی، اِس کی تلاش ہوئی کہ کیا سبیل کیجئے کہ جس سے یہ عقدہ حل ہو اور یہ مشکل آسان ہونے کو ہو؟ آخر کو جی میں آئی کہ اتنی خرابی کیوں ہے؟ اِس عالم میں تو ہر درد کی دوا اور ہر بلا سے نجات رکھی ہوئی ہے، اس پتے پر میں بھی تجسّس کرنے لگا۔ ''جویندہ یابندہ'' آخر کو مطلب کا پتہ لگا، غیب سے یہ بات جی میں آئی کہ جو ہر عقل و دانش جو ہر انسان کو کم و بیش عنایت ہوا ہے، اسی لیے دیا گیا ہے کہ اُس سے حق و باطل کو پہچانیں، اور نیک و بد کو جانیں۔ اور آدمی اگر نفع و نقصانِ دنیوی کے دریافت کرنے میں اسے کام میں لاتے ہیں، تو اسی کام میں اسے صرف کر، اور شروع سے مطلب کو چھیڑ۔ اگر کچھ کام چلا، تو آگے چلو نہیں تو خیر۔

اول تو یہ بات دیکھ کہ اِس عالم کا کوئی بنانے والا اور بنا کر تھامنے والا بھی ہے، یا یوں ہے، جیسے دہریہ کہتے ہیں ''ایک خودرو کارخانہ ہے'' اس کی فکر میں جو سر جھکایا، تو یہ قصہ ایک دریائے بے پایاں نظر آیا، اول تو عقل نارسا اِس کم عقل کی بہت ہی غلطاں، پیچاں ہوئی، مگر ہزار ہزار شکر اُس خالقِ بندہ نواز کو، کہ اس نے محض اپنے فضل سے مجھے سنبھالا اور اس جگہ سے کامیاب نکالا۔(۱)

دنیا کے لیے کسی صانع کا ہونا ضروری

الغرض اِس سوچ بچار میں یوں خیال میں آیا کہ جب ہم کسی مکان کو دیکھتے ہیں، تو بنانے والے کو سمجھتے ہیں۔ چھوٹے سے لے بڑے تک اِس جہان میں کوئی مکان نہیں کہ اُس کا کوئی بنانے والا نہ ہو، اور کوئی سراغ نہیں کہ اُس کے لیے کوئی جانے والا نہ ہو، اتنا بڑا امکان کہ جس کو عالم کہیے بے صانع کے نہیں ہوسکتا۔ ہاں اگر اُس کے احوال میں تفاوت نہ ہوتا اور حاجت مندی کے آثار اُس میں نظر نہ پڑتے، تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے خدا کو سارا جہان، موجود بذاتِ خود گنتے ہیں، ایسے ہی عالم بھی اپنے آپ موجود ہے۔

یہاں جس طرف نظر ڈالیے! ذلت، خواری ٹپکتی ہے، فلک، چاند، سورج، ستاروں کو دیکھئے ایک

---

(۱) اس کے بعد فرماتے ہیں آیندہ صفحات میں جو کچھ عرض کیا جا رہا ہے، اس کے مخاطب صرف مسلمان ہی نہیں مسلمان، ہندو، نصاریٰ، یہود، مجوس آتش پرست سب ہی ہیں، حق کے معاملہ میں سب کے لیے خیر خواہی کا جذبہ دل میں ہے، جو کچھ کہوں سب ہی اس کو توجہ سے پڑھیں اور اس بات کا امیدوار ہوں کہ پڑھنے والے اصحاب اپنے مذہبی تعصب سے الگ ہوکر میری باتوں پر کان دھریں، اگر میری باتیں پسند آئیں تو قبول کریں، بصورت دیگر میری اصلاح فرمائیں۔ اگر اس لیے میری باتیں پسند نہ آئیں کہ وہ صحیح اور معقول نہیں ہیں تو اس کا حل منصفانہ یہ نہیں کہ ان کو مسترد کرکے خاموشی سے بیٹھ جائیں؛ بلکہ منصفانہ حل یہ ہے کہ مجھ سے کہاں کیا غلطی ہوئی ہے، دلائل وثبوت کے ساتھ اس کی اصلاح بھی فرمائیں۔ لیکن یہ گزارش ضرور ہے کہ ایکبار از اول تا آخر اس مضمون کو دیکھ ضرور لیں۔ دیکھے بغیر حرف گیری نہ کریں ہوسکتا ہے کہ ابتدا میں جو بات کہی گئی اور اس پر کسی کو اشکال پیدا ہوگیا اور اس نے مضمون وہیں چھوڑ دیا تو اشکال ذہن ہی میں رہے گا۔ اس لیے ضروری ہے کہ تحریر کو آخر تک پڑھا جائے ہوسکتا ہے کہ اس اشکال کا جواب آخر میں مل جائے۔

پھر فرماتے ہیں کہ اہل زمانہ کے تعصب اور ہر شخص کو خواہش نفس کی پیروی میں مصروف دیکھ کر مجھے ڈر بھی لگتا ہے کہ کہیں یہ مثل صادق نہ آجائے کہ نیکی برباد، گنہ لازم یعنی نیکی کے بدلہ میں الٹی برائی پلہ نہ پڑ جائے، اور ایسے متعصب اور ہوائے نفس کی پیروی کرنیوالے اگر مجھے خبطی اور دیوانہ کے لقب سے نوازنے لگیں تو کیا بعید؟ مگر مجھے ان کی ان باتوں سے کیا سروکار؟ مجھے تو اپنے کام سے کام ہے۔

حال پر قرار نہیں۔ آگ کو دیکھئے تو یہ بے قرار ہے کہ تھامے نہیں تھمتی، ہوا کا یہ حال ہے کہ کبھی حرکت، کبھی سکون۔ اور حرکت بھی ہے، تو کبھی شمال اور کبھی جنوب، کبھی پورب اور کبھی پچھم کو ماری ماری پھرتی ہے، اور پانی کا کُرہ ہوا کے دھکوں سے کہیں کا کہیں نکلا جاتا ہے۔ اور زمین کو بے پستی کے سوائے، لاچاری اِس درجے کو ہے کہ اُس پر کوئی ہگتا ہے، کوئی موتتا ہے۔ کوئی کھودتا ہے، کوئی بھرتا ہے، نباتات کا کبھی چھوٹا ہونا، کبھی بڑھنا، کبھی تر ہونا، کبھی خشک ہوجانا اور اِس پر باوجود آب وخاک کے ایک ہونے کے، اِس قدر طرح طرح کے برگ وبار لگتے ہیں کہ ایک دوسرے سے نہیں ملتا۔ (۴)

---

(۴) آمدم برسر مطلب:
جیسا کہ تمہید میں عرض کیا گیا کہ عالم کی ہر شئی دوسری شئی سے ہر لحاظ سے مختلف ہے، اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ انسان باوجودیکہ اصلاً ایک ہی ہیں سب حضرت آدم علیہ السلام کی نسل اور اولاد ہیں اس لحاظ سے تمام انسانوں میں نوعی اتحاد اور جنسی یگانگت ہے، جس کا اثر اور نتیجہ تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ سب ایک دوسرے سے ہم آہنگ اور ایک دوسرے کے تئیں محبت کے جذبات رکھتے، اور متحد ہوتے مگر حالت اس کے برعکس ہے، ہر ایک دوسرے کے خون کا پیاسا ہے اس کو دیکھ کر بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کس کو حق پر کہا جائے اور کس کو باطل پر؟ کبھی یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید سب ہی حق پر ہوں، کبھی یہ گمان ہوتا ہے کہ شاید سب ہی باطل پر ہوں۔ پھر یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ نہیں۔ نہ سب حق پر ہیں نہ سب باطل پر؛ بلکہ کچھ حق پر ہیں اور کچھ باطل پر، مگر پھر یہ خلش پیدا ہوتی کہ یہ تو ٹھیک ہے کہ کچھ حق پر ہیں اور کچھ باطل پر، مگر سوال یہ ہے کہ جو حق پر ہے آخر وہ کون ہے، اور جو باطل پر ہے وہ کون ہے؟ غرض کہ ان دونوں میں امتیاز بہت مشکل ہو گیا، ایسی صورت میں یہ جستجو ہوتی ہے کہ آخر اس عقدہ کو حل کرنے کی سبیل کیا ہوسکتی ہے؟ پھر ایک بات اور ذہن میں آتی ہے کہ جب اللہ تعالی نے ہر درد کی دواء اور ہر بلا سے نجات کی صورت بھی پیدا فرمائی ہے پھر اس عالم میں اتنی خرابی کیوں ہے؟ ایک سیدھی اور سادہ بات یہ ہے کہ جب ہر درد کی دواء ہے تو اس کے ہوتے ہوئے پھر درد کیوں؟ اور ہر بلا سے نجات کا راستہ پیدا کیا ہے تو پھر دنیا میں یہ بلائیں کیوں؟ پھر غیب سے یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ انسان کو اللہ تعالی عقل و دانش کا جو کم یا زیادہ جوہر عطا فرمایا ہے وہ اسی لیے عطا فرمایا ہے کہ وہ اس کے ذریعہ حق اور باطل کو پہچانے اور اچھائی برائی میں فرق کرے۔ اور (دینی نفع ونقصان کے ساتھ) دنیاوی نفع ونقصان کو سمجھے۔

اس کائنات کے لیے کسی صانع کا ہونا ضروری ہے

فرماتے ہیں کہ اولاً تو اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ آیا یہ وسیع وعریض کائنات خود بخود وجود میں آ گئی جیسا کہ دہریوں کا

عقیدہ ہے، یا اس کا کوئی بنانے والا اور کے حیرت انگیز نظام کو حکمت و اختیار کے ساتھ چلانے اور پھر اس کو بد نظمی، انتشار اور شکست وریخت سے بچانے اور تھامنے والا ہے؟ سویاد رکھیے کہ جب ہم کسی مکان کو دیکھتے ہیں تو اسے دیکھ کر صاف طور پر ہماری سمجھ میں آجاتا ہے اور ہماری عقل گواہی دیتی ہے کہ اس مکان کا کوئی بنانے والا ضرور ہے، مکان خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ،غریب کا جھونپڑا ہو یا بادشاہ کا محل، ہر ایک کا بنانے والا کوئی معمار، اور کوئی کارگر ضرور ہوتا ہے، یہ عقل و دانش کے خلاف ہے کہ مکان کے وجود کو تسلیم کیا جائے مگر اس کے بنانے والے کو تسلیم نہ کیا جائے۔ اب بتائیے کہ جب اِک چھوٹا سے چھوٹا مکان بھی بغیر معمار اور کاریگر کے وجود میں نہیں آسکتا تو یہ اتنی بڑی کائنات اور اتنا بڑا یہ عالم، بغیر بنانے والے کے وجود میں کیسے آگیا؟ ہاں! اگر اس عظیم الشان کائنات کے احوال میں کوئی اونچ نیچ، سرد، گرم، کمی، زیادتی اور احتیاج و حاجت مندی کے آثار نظر نہ آتے، تو ہم کہہ سکتے تھے کہ یہ خود بخود وجود میں آگیا؛ کیوں کہ اس کے احوال مستحکم ہیں اور یہ اپنے وجود اور بقا میں کسی کا محتاج بھی نظر نہیں آتا ہے؛ لہذا یہ خود اپنے آپ سے وجود میں آیا ہے؛ اسی لیے یہ اپنی بقا و ارتقاء میں کسی کا محتاج نظر نہیں آتا؛ حالانکہ معاملہ اس کے یکسر برعکس ہے، کہ اس عالم کے احوال میں ہر لمحہ، ہر سیکنڈ اور ہر اک تبدیلیاں جنم لیتی رہتی ہیں، اور اس کی چھوٹی سی چھوٹی اور بڑی سے بڑی چیز ہر دم تغیر و انقلاب کی نذر ہوتی رہتی ہے، دن کے ساتھ رات، اجالے کے ساتھ اندھیرا، سردی کے ساتھ گرمی، خزاں کے ساتھ بہار، خوشحالی کے ساتھ بدحالی، غنا کے ساتھ فقر، بچپن کے ساتھ جوانی، کہولت، شیخوخت، صحت کے ساتھ بیماری، خوشی کے ساتھ غمی، سکون کے ساتھ حرکت، عروج کے ساتھ زوال، نباتات کا نشو ونما، پھر کبھی تر ہونا کبھی خشک ہو جانا، اسی طرح لیل ونہار کا گھٹنا، بڑھنا۔ غرض کوئی شئی بھی ایک حالت پر نہیں، اور کسی بھی چیز کو ایک مقام پر قرار اور ایک جگہ پر ٹھہراؤ نہیں۔

(جاری)

نوٹ

ماہ نامہ رسالہ ندائے دارالعلوم وقف دیوبند
میں تبصرہ کے لیے کم از کم کتاب کے دو نسخے ارسال کرنا ضروری ہے۔ (ادارہ)

بحث و تحقیق

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ
کے علوم وافکار کی
تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

علی ہذا القیاس حیوانات، علی الخصوص افراد بشر باوجودے کہ سب کے سب اربع عناصر ہی سے مرکب ہیں، شکل وشمائل، خوبو، خاصیتِ مزاج میں اتنے مختلف ہیں کہ کہا نہیں جاتا، پھر اس کے پیچھے بھوک پیاس، گوہ موت، صحت مرض، گرمی سردی، حرص وہوا چیدا یک موکل کے پیچھے ایسے لگا دیے ہیں کہ جس سے شرف حیات کو بھی بٹہ لگا، جس میں حضرت انسان کے پیچھے تو اتنا کچھ لشکر کا لشکر حرص وہوا اور حاجات کا متعین کیا کہ جس نے اس کی فہم ودانش کو لاچار کر کے تمام اس کی شرف عزت کو خاک میں ملا دیا(۱)۔

❖استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

(۱) تمام حیوانات بشمول حضرت انسان عناصر اربع (مٹی، پانی، ہوا اور آگ) سے مرکب ہیں ان چار چیزوں سے اللہ تعالیٰ نے حیوانوں اور انسانوں کو تخلیق کیا ہے، اس عنصری وحدت کا تقاضہ تو یہ تھا کہ سب کی شکلیں وصورتیں، عادتیں اور خصلتیں، مزاج، طبیعتیں، خاصتیں اور طور طریقے بھی یکساں ہوتے؛ مگر یہ اللہ تعالیٰ کی حکمت اور کمال تخلیق ہے کہ یہ سب چیزیں ایک دوسری سے یکسر مختلف ہیں، پھر یہ اختلاف حیوانات میں تو شکل وصورت ومزاج وطبیعت کی حد تک ہے؛ لیکن انسانوں میں شکل وصورت اور مزاج وطبیعت کے ساتھ باطنی قوتوں میں بھی ہے، سوچ وفکر میں اختلاف، فہم وعقل میں اختلاف، علم ودانش میں اختلاف، رائے اور فیصلوں میں اختلاف، پسند اور ناپسند میں اختلاف، ترجیحات اور مقاصد میں اختلاف، اس معنوی اختلاف کی بعض صورتیں تو محمود ہو سکتی ہیں کہ جب ایک انسان دوسرے انسان کی رائے، فکر، اور فیصلہ سے اختلاف کرتا ہے، تو مسائل ومعاملات کے نفع بخش اور نقصاندہ دونوں ہی پہلو نکھر کر سامنے آتے ہیں، جس میں نفع بخش امور کو انسان اختیار کرتا ہے اور نقصان دہ امور سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، بعض اوقات انسان کے لیے نفع ونقصان دونوں ہی برابر ہوتے ہیں، جب کہ بعض مرتبہ دونوں کا پتہ نہیں چل پاتا، ایسے میں اگر اختلاف آراء اور بحث وفکر کی اہمیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو انسانوں اور حیوانوں میں صورتوں اور شکلوں کے اختلاف کے علاوہ کوئی علامت اور کوئی پہنچان ہی باقی نہیں رہتی جس کے ذریعہ دونوں میں فرق کیا جاسکے؛ لیکن انسانوں کا یہ اختلاف بعض مواقع پر انتہائی سلبی، اور غیر مفید، رخ اختیار کر لیتا ہے جس کو اختلاف کہنا تو شاید صحیح نہ ہو، عداوت ومخالفت کہنا صحیح ہوگا۔ جو بعض اوقات حیوانات بالخصوص درندوں کو بھی شرمندہ کر دیتا ہے اختلاف کا یہی وہ پہلو ہے جس کی وجہ سے انسان اشرف المخلوقات ہونے کے باوجود ذلت وپستی کی اتنی گہری کھائی میں گر جاتا ہے کہ اشرف المخلوقات کے لیے اس سے زیادہ پستی کا کوئی اور درجہ اور ذلت کا کوئی اور مقام نظر نہیں آتا۔

اور جان دار تو فقط کھانے پینے ہی کے محتاج ہیں، کپڑا، مکان، گھوڑا، عزت، منصب، جاگیر، میٹھے، کھٹے، نمکین کی کچھ پروا نہیں رکھتے۔ اور اس کے بغیر ان افراد بشر کی گذر نہیں ہوسکتی جب انسان کہ بہ اتفاق اشرف افراد جہان ہے، اس طرح ذلیل ومحکوم ٹھہرا کہ چار طرف سے پیادگانِ سرکاری اس کی گردن پکڑے ہوئے ہیں (۲)

اور باقی عالم کا آسمان سے لے کر زمین تک مجمل حال معلوم ہو ہی چکا، تو پھر کیوں کر عقل گوارا کرے کہ یہ سب کارخانہ بے سرا ہے؟ جو ایسی بات کہے، اسے بے وقوف نہ کہیے، تو کیا کہیے؟ بلکہ غور کیجیے، تو یوں نظر آتا ہے کہ جس میں کوئی خوبی زیادہ تر ہے، اس کو اوروں سے زیادہ قید قیود میں رکھا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ بادشاہ اگر غریبوں کو قید کرتے ہیں، تو کئی کئی قیدیوں کو ایک سپاہی فقط کفایت کرتا ہے، اور اگر امیر، ان کی قید میں آجاتا ہے، تو گو اسے تعظیم سے رکھیں، پر اس پر بہت بہت پہرے اور بڑے بڑے بہادر حفاظت کے لیے مقرر کرتے ہیں، سو جو ہم دیکھتے ہیں آسمان میں چاند، سورج سے زیادہ اشرف کوئی نہیں نظر آتا اور زمین میں انسان سے بہتر کوئی معلوم نہیں ہوتا، اور حقیقت میں دیکھیے، تو انسان سب سے افضل ہے، چاند، سورج میں اگر نورِ شعاع ہے، تو انسان میں نورِ عقل ہے، نور شعاع سے اگر زمین وآسمان روشن ہوتا ہے، تو نورِ عقل سے کون ومکان، زمین وزمان منور ہوتا ہے، پھر یہ نور اگر صورت دکھاتا ہے، تو وہ نور، حقیقت کو کھولتا ہے۔

اس بیچ میں ایک بات عجیب ہاتھ لگی، وہ یہ ہے کہ اگر اس نور کے بہ سبب چاند، سورج پرستش کے قابل ہوتے، تو انسان بدرجۂ اولیٰ معبود ہوتا ہے، پر طرفہ تماشا ہے کہ ''الٹے بانس بہاڑ کو جائیں''، کون کس کی عبادت کرتا ہے؟ (۳)

---

(۲) پھر انسانوں اور حیوانوں میں ایک نمایاں فرق یہ بھی ہے کہ دیگر حیوانات کی ضرورتیں کھانے پینے تک محدود ہیں کپڑا، مکان، سواری، عزت منصب، جاگیر، اقتدار، خوش ذائقہ، کھٹے میٹھے، نمکین اور لذیذ کی اس کو ضرورت نہیں ہوتی، مگر انسانوں کی ضروریات میں یہ بھی شامل ہیں ان کے بغیر انسانوں کا گزر بسر نہیں ہوسکتا، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اس کے برتنے اور استعمال کرنے کی بیشمار چیزوں کو پیدا فرمایا تاکہ ان سے ان کی ضرورتیں پوری ہوتی رہی ہیں اس اعزاز اور انعام کے باوصف اس اشرف المخلوقات کا یہ حال ہے کہ اپنے غلط رویہ، بری عادتوں اور خراب اعمال کی وجہ سے ہر طرف ذلیل وخوار ہوا پھرتا ہے۔

(۳) الغرض آسمان سے لے کر زمین تک جو کچھ بھی ہے مختصر سا بیان اس کا ہو چکا ہے کہ یہ سب کچھ خود بخود وجود میں نہیں آیا، قدرت کا یہ عظیم کارخانہ کس لئے ہے، بغیر کسی صانع اور خالق کے خود بخود وجود میں آجائے، عقل انسانی اس کو قبول نہیں کرتی ہے؟ اگر غور وفکر سے کام لیا جائے تو اللہ تعالیٰ کی ایک عادت سمجھ میں آتی ہے کہ جس شئ کی قدر وقیمت زیادہ ہوتی ہے، یا اس میں کوئی زائد خوبی ہوتی ہے اس کو قید وبند اور حفاظت میں رکھا جاتا ہے، جیسے شاہان دنیا جب غریب قسم کے لوگوں کو قید کرتے ہیں تو کئی کئی قیدیوں کو ایک ہی سپاہی کی حفاظت میں دے دیا جاتا ہے۔ گویا غریب قیدیوں کی حفاظت کے لیے ایک ہی سپاہی کافی سمجھا جاتا ہے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

بہرحال، جب ایسے ایسے اشرف اجزائے عالم اس ذلت وخواری میں گرفتار ہیں، جس کا کچھ کچھ حال اوپر مذکور ہوا، اور ایسے ناچار ہیں کہ ان قیدوں میں مقید ہیں، تو بلاشبہ ان کے سر پر کوئی ایسا حاکم ہے کہ ان سے ہر دم مثل قیدیوں کے یہ بیگاریں لیتا ہے اور چین سے نہیں رہنے دیتا، تاکہ انھیں غرور نہ ہوجائے، اور اوروں کو ان پر بے نیازی کا گمان نہ ہو؛ بلکہ ان کو خوار، زار دیکھ کر یہ بھی اور دوسرے بھی خدا کو پہچانیں، اور جانیں کہ یہ اس کے انتظام کی خوبی ہے کہ ان سے طرح طرح کے کار لیتا ہے اور ان پر طرح طرح کے احوال بھیجتا ہے۔

بعینہ یہ ایسا قصہ ہے کہ جو حاکم بڑا منتظم ہوتا ہے، تو ماتحت کے لوگوں کو فارغ نہیں رہنے دیتا، اور اس پر بھی کہیں، کبھی کہیں بدلتا رہتا ہے، افسوس کہ ہوشیاروں نے اس انتظام کو دیکھ کر انتظام سلطنت تو سیکھا، پر یہ نہ دیکھا کہ یہ انتظام کون کرتا ہے اور کیوں کیا ہے؟ سوائے مہربانو! ہر چند میرے منھ پر یہ بات زیب نہیں دیتی اور اس موقع پر میری ایسی مثل ہوئی جاتی ہے، کہ ''چھوٹا منھ بڑی بات'' مگر ؎

گاہ باشد کہ کودکِ ناداں
بغلط بر ہدف زند تیرے

(**بقیہ پچھلے صفحہ کا**) اور اگر کوئی امیر اور مالدار ان کی قید میں آجاتا ہے تو اگرچہ اس کو غریبوں کے مقابلہ میں کچھ تعظیم و احترام سے رکھا جاتا ہے؛ مگر غریب قیدیوں کے برعکس اس پر کئی کئی پہرے دار اور محافظ مقرر کردیئے جاتے ہیں جو عام پہرے داروں اور محافظوں کی بہ نسبت طاقتور اور بہادر بھی ہوتے ہیں۔

اس سے پتہ چلا کہ خدا کی اس وسیع کائنات میں رنگ رنگ کی مخلوقات کے درمیان انسان کو جو مرتبہ و مقام اہمیت وعظمت اور افضلیت واشرفیت حاصل ہے اس کی وجہ سے اس کو پابند بھی زیادہ کیا گیا ہے اور اس کی حفاظت کے لیے قدرت نے انتظامات بھی زائد کیے ہیں؛ چناں چہ جس طرح زمین میں انسان سے زیادہ افضل واشرف مخلوق کوئی نہیں اسی طرح وہ زمین پر رہتے ہوئے بھی سورج وچاند سے افضل ہے سورج میں اور چاند میں اگر روشنی اور نور ہے تو انسان کے اندر اس سے بڑھ کر عقل ودانش کی روشنی اور نور ہے، چاند سورج کی روشنی اور نور سے اگر زمین وآسمان روشن ہوتے ہیں تو انسانی عقل کی روشنی اور نور (بصورت ادراکات وانکشافات وعلوم و معارف) سے پوری کائنات منور ہوجاتی ہے جس میں زمین بھی ہے آسمان بھی، زمان بھی اور مکان بھی، سورج اور چاند کی روشنی اور نور سے تو صرف ظاہری صورتیں نظر آتی ہیں؛ مگر عقل کی روشنی اور نور سے صورتوں کے ساتھ باطنی حقائق بھی روشن ہوجاتے ہیں۔

اس سے ایک عجیب بات ذہن میں آئی کہ اگر روشنی اور نور کی وجہ سے چاند اور سورج عبادت اور پرستش کے لائق ہوتے تو انسان بدرجۂ اولیٰ عبادت و پرستش کا مستحق ہوتا؛ مگر عجیب بات ہے کہ جیسے کہ الٹا انسان ہی سورج وچاند کی پرستش میں مبتلا ہے ''الٹے بانس پہاڑ کو جائیں'' یا ''الٹے بانس بریلی کو'' والا معاملہ ہوگیا۔

میری ہیچ مدانی اور اپنی ہمہ دانی پر مت جاؤ، یہ بھی اسی قسم کی اس صانع علی الاطلاق کی کارسازی ہے کہ بڑوں کو عاجز کرے اور چھوٹوں سے بڑے کام لے، الغرض انقلابوں کو دیکھ کر یوں سوجھتا ہے کہ کوئی اور ہی مختار کار ہے کہ جو چاہتا ہے، سو کرتا ہے۔

مع ہذا، یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ جب کسی بات میں اختلاف ہوتا ہے، تو فہم والے اپنی فہم پر بھروسہ کرتے ہیں اور کم فہم اس کو دیکھتے ہیں کہ جو عقل وفہم میں دوسروں سے زیادہ نظر آئیں، وہ عقل کی رو سے کیا کہتے ہیں؟ اور جب سب متساوی الاقدام ہوں، تو یہ لحاظ رکھتے ہیں کہ زیادہ کس طرف ہیں؟ القصہ جو بات عقل میں خود نہیں آتی، تو اس طرح سے اسے عقل میں لاتے ہیں، میں بھی اس روش پر چلتا ہوں اور اس قاعدے کو برتتا ہوں، تا حضراتِ دہریہ کی کج فہمی اور اپنی راستی کی دلیل ہو۔ (۴)

---

(۴) بہر کیف انسان اشرف المخلوقات ہوتے ہوئے جب سورج چاند، ستاروں پتھروں، اور دیگر چیزوں کی پرستش جیسے برے اعمال میں مبتلا ہوکر ذلیل وخوار ہو رہا ہے، تو اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ اور سنت جاریہ کا تقاضہ یہ ہوا کہ اس کو طرح طرح کی قیود میں مقید کیا جائے اور قیدیوں کی طرح اس سے بیگار لی جائے اور اسے چین وسکون سے نہ رہنے دیا جائے تاکہ یہ غرور اور کبر میں مبتلا نہ ہو اور دیکھنے والے یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ یہ بے نیاز اور مستغنی ہے؛ بلکہ اسے قید وبند میں دیکھ کر خدا کی معرفت حاصل کریں اور اچھی طرح جان لیں کہ یہ خدا تعالیٰ کے انتظام کی خوبی ہے کہ وہ اس سے طرح طرح کے کام لیتا ہے اور اسے گونا گوں کے احوال اور مسائل سے دوچار کرتا ہے، اس کی مثال کچھ اس طرح سمجھیے کہ جس طرح دنیاوی حاکموں اور بادشاہوں میں سے جو بہترین انتظامی بصیرت اور نظم وضبط کی اعلیٰ صلاحیت رکھتا ہے وہ اپنے ماتحتوں اور ملازموں کو بیکار نہیں بیٹھنے دیتا طرح طرح کے کام لیتا رہتا ہے اور ان کو کبھی ایک محکمہ سے دوسرے محکمہ میں اور کبھی ایک دفتر سے دوسرے دفتر میں تبادلہ کرتا رہتا ہے، حیف کہ انسانوں میں جو ہوشیار اور سمجھدار واقع ہوئے ہیں انھوں نے خدا تعالیٰ کی اس عظیم سلطنت میں اس کے بے مثال انتظام سلطنت کو دیکھ کر یہ تو سیکھ لیا کہ سلطنت کا نظام کیسے چلتا ہے؛ مگر یہ سبق نہ سیکھا کہ اس عالم کے انتظام کو چلانے والا کوئی ہے اور یہ انتظام ایک خاص حکمت اور مقصد کے تحت کیا ہے؟ میری زبان سے یہ بات زیب نہیں دیتی گویا ''چھوٹا منھ اور بڑی بات''، مگر کبھی کبھی ایک طفل ناداں بھی نشانہ پر تیر مار دیتا ہے، میری بے علمی اور اپنی علمیت کو خاطر میں لائے بغیر مجھ ایسے بے علم اور کم تر کی زبان سے ایسے کام اور پتہ کی بات کا نکلنا اس کو صانع مطلق (اللہ تعالیٰ) کی کارسازی ہی کہیے کہ وہ بڑوں کو عاجز کردے اور چھوٹوں سے بڑے کام لے لے، یعنی مضمون سابق کی تشریح کا ایک پہلو اس مثال سے یوں نکلتا ہے کہ یہ انقلاب یعنی بڑوں کو عاجز کردینا اور چھوٹوں سے بڑے کام لینا بتاتا ہے کہ کوئی بااختیار اور کامل اقتدار والی ہستی انسانوں کے سر پر ضرور ہے کہ جو چاہتی ہے کرتی ہے اپنے کاموں میں کسی اور کے بنائے ہوئے نظم وضبط اور قاعدوں ضابطوں کا نہ محتاج، نہ پابند، جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا، کسی اور کے بس میں نہیں کہ اس کو کرسکے۔

پھر یہ ایک مسلّم قاعدہ ہے کہ انسانوں میں جب کسی امر میں اختلاف ہوتا ہے تو ان میں جو سمجھدار اور فہم ودانش رکھنے والے لوگ ہوتے ہیں وہ اس اختلاف کو حل کرنے کے لیے اپنی سمجھ اور فہم پر اعتماد کرتے ہیں، اور جو کم فہم **(اگلے صفحہ پر)**

جنابِ من! لڑکے سے لے کر بڑے تک ہندو، مسلمان، انگریز، یہود، بت پرست، آتش پرست میں سے جسے دیکھئے، اس بات پر پکا ہے کہ ہمارا کوئی خالق ہے، ہم اس کی مخلوق ہیں، اب تعجب ہے کہ دنیا کی پنچایتوں اور کونسلوں اور مشوروں میں تو اس قاعدے کے پابند رہیں، پر یہاں آکر فقط اس سبب سے کہ صانع نظر نہیں آتا، ڈوب جائیں؟ اگر اقرار کرنے کے لیے دیکھنا ہی ضروری ہے، تو دیوار کے پیچھے سے دھواں دیکھ کر آگ کا کیوں یقین کرتے ہو اور گھر میں بیٹھے صحن میں دھوپ دیکھ کر آفتاب، آسمان پر نکلا کیوں سمجھتے ہو اور سڑک بے سڑک قدم کا نشان دیکھ کر کسی کی رفتار کا کیوں اقرار کرتے ہو؟ (۵) (جاری)

(پچھلے صفحہ کا) اور کم عقل ہوتے ہیں وہ اپنی عقل وفہم پر اعتماد کے بجائے عقل وفہم رکھنے والوں کی طرف دیکھتے ہیں کہ یہ اس بارے میں کیا کہتے ہیں؟ اور جب سبھی لوگ سمجھ دار اور عقلمند جمع ہو جائیں اور پھر ان میں اختلاف ہو جائے تو یہ دیکھا جاتا ہے کہ ان میں سے اکثریت کیا کہتی ہے؟ اس طرح کم فہموں کی سمجھ میں جو بات خود نہیں آتی اس کو کامل فہم رکھنے والوں کی مدد سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، میں اس قاعدہ سے کام لیتے ہوئے ہوئے ایک پتہ کی بات کہتا ہوں تاکہ دہریوں اور خدابیزار لوگوں کی کج فہمی اور اپنی راست گوئی کی دلیل بن سکے۔

(۵) ایک بچہ سے لے کر بوڑھے تک تمام مذاہب کے ماننے والے ہندو مسلم، انگریز، یہود آتش پرست (عقائد، عبادات، اخلاقیات، حلال وحرام وجائز، حرام میں سینکڑوں اختلافات کے باوجود) اس حقیقت کے اعتراف میں پکے اور اٹل ہیں کہ ہمارا کوئی خالق اور پیدا کرنے والا ہے اور ہم اس کی مخلوق ہیں (بجز دہریوں اور خدا کے منکروں کے) اور یہ حقیقت سب کے نزدیک قاعدہ کلیہ کی حیثیت اختیار کر چکی ہے؛ مگر علمی سطح پر کٹ حجتی سے کام لے کر محض ایک بے بنیاد و بے حقیقت شبہ کا شکار ہو جاتے ہیں کہ اگر ہمارا کوئی خالق ہے تو پھر وہ ہمیں نظر کیوں نہیں آتا؟ جس طرح سے ہم اور بہت سی چیزوں کو کھلی آنکھوں سے دیکھتے اور مشاہدہ کرتے ہیں، اسی طرح ہمارا پیدا کرنے والا ہمیں کھلی آنکھوں سے نظر کیوں نہیں آتا؟ ہمارے مشاہدہ کی گرفت میں کیوں نہیں آتا؟ ذرا غور کیجئے کہ ان کی یہ بات کتنی بے بنیاد، غیر معقول بلکہ مضحکہ خیز ہے کہ ہمارا پیدا کرنے والا بھی ہماری ہی طرح نظر آنا چاہیے، واہ! کیا عجیب منطق ہے، اگر کسی حقیقت کے ماننے اور اس کے وجود کا اقرار کرنے کے لیے اس کا نظر آنا بھی ضروری ہے اور یہ تمہارے نزدیک قاعدہ کلیہ ہی ٹھہرا ہے تو ذرا یہ بتانے کی زحمت بھی گوارہ کیجئے کہ جب تم دیوار کے پیچھے دہکتی ہوئی آگ کا یقین دھوئیں کو دیکھ کر کر لیتے ہو، گھر کے آنگن میں دھوپ کو دیکھ کر یہ یقین کیوں کر لیتے ہو کہ آسمان میں سورج نکلا ہوا ہے نیز راستہ میں قدموں کا نشان دیکھ کر یہ یقین کیوں کر لیتے ہو کہ یہاں سے کوئی گزرا ہے حالاں کہ پہلی مثال میں تمہارے سامنے صرف دھواں ہے، آگ نگاہوں سے اوجھل ہے، دوسری مثال میں تمہارے سامنے صرف دھوپ ہے سورج تمہیں نظر نہیں آتا اور تیسری مثال میں تم صرف قدموں کے نشانوں کا مشاہدہ کرتے ہو، قدم رکھنے والا تمہارے سامنے نہیں؟ خدا کی پناہ! مخلوق کے معاملہ میں تمہارا یہ رویہ اور نظریہ اور خالق کے تئیں یہ طرزِ عمل! مخلوق اور اشیاء کائنات کے وجود پر اس کے آثار، اور علامات کو دیکھ کر ایمان لے آتے ہو اور خالق کے وجود پر اپنی چاروں طرف پھیلی ہوئی ہزاروں لاکھوں نشانیوں اور علامتوں کے مشاہدہ کے باوجود تم اس کے وجود پر یقین نہیں رکھتے، اس کو کھلی ہوئی ناانصافی اور ظلم کے سوا کیا نام دیا جا سکتا ہے؟

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۳

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی

''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جس کی مثال حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد نہیں ملتی، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا جو مبارک آغاز کیا ہے۔

افادۂ عام کے لیے اس کو سلسلہ وار ماہنامہ ندائے دارالعلوم وقف دیوبند میں شائع کیا جارہا ہے، اس سلسلہ میں حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' کو مقدم رکھا گیا ہے، کتاب کا متن بھی بعینہ دیا جارہا ہے تاکہ بالخصوص حواشی کو سمجھنے میں آسانی ہو، امید ہے کہ یہ سلسلہ پسند آکر اہل علم کے لیے مفید ثابت ہوگا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

وحدانیتِ خدا کا ثبوت

یہاں آکر غیب سے ایک اور مضمون دل میں آتا ہے، اول اسے بیان کرلوں، تو آگے چلوں، وہ یہ ہے کہ اس قاعدے سے جیسا نراصانع کا ہونا ثابت ہوتا ہے، بعد تفتیش کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ایک ہونا بھی ثابت ہوتا ہے، ہر چند بہ ظاہر یہ بات گونہ خلاف معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ نصاری یوں کہتے ہیں کہ ''عالم کے لیے تین خدا ہیں'' اور جب وہ یہ کہیں، تو ان کے مقابل میں اگر سارا جہاں بھی ہو، تو قابل اعتبار نہیں کیوں کہ وہ ایسے عاقل ہیں کہ جن کی عقل کا شہرہ یہاں تک ہوا ہے کہ دانش افرنگ ضرف المثل بن گئی،

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اسی طرح اور بہت سے یوں کہتے ہیں کہ ''خالق خیر اور ہے اور خالق شر اور ہے'' اول کو یزداں، دوسرے کو اہرمن کہتے ہیں، اور بعضے یوں کہتے ہیں کہ بندہ جو کام اپنے اختیار سے کرتا ہے، اس کا خالق یہ خود ہی ہے'' اس سے بھی یوں سمجھا جاتا ہے کہ خالق کئی ہیں۔(۱)

---

(۱) اس ضمن میں اللہ کی طرف سے میرے دل میں ایک اور مضمون وارد ہوا ہے، آگے بڑھنے سے پہلے میں اس کو آپ کے سامنے بیان کردوں وہ مضمون یہ ہے کہ ابھی ابھی جس قاعدہ کا بیان ہوا ہے کہ تمام اہل مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ ہمارا کوئی خالق ضرور ہے، اس قاعدہ سے جس طرح صانع اور خالق کا وجود ثابت ہوتا ہے اسی طرح تحقیق اور غور وفکر سے صانع اور خالق کا ایک ہونا بھی ثابت ہوتا ہے؛ مگر پہلی بات میں جس قدر اتفاق ہے اس دوسری بات میں اسی قدر اختلاف بھی ہے دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ ایک قاعدہ سے دو باتیں ثابت ہوئی ہیں، ایک خالق کے وجود کا ہونا، دوسرے اس وجود کا ایک ہونا مگر پہلی بات پر بڑا سے بڑا کافر و منکر بھی متفق ہے کہ ہمارا بنانے والا کوئی ضرور ہے؛ مگر اس پہلی بات کے اعتراف کے نتیجہ میں کہئے یا پہلی بات کے تسلیم کر لینے سے ایک اور بات لازم آتی ہے کہ وہ بنانے والا ایک ہی ہے ایک سے زیادہ نہیں اس بات میں اختلاف ہے نصاریٰ یعنی حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی نبوت اور ان کی تعلیمات کو ماننے کا دعویٰ کرنے والے کہتے ہیں کہ عالم کے تین خدا ہیں، جو ان کے نزدیک ''اقانیم ثلاثہ'' کہلاتے ہیں اقانیم اقنوم کی جمع ہے جس کے معنی عبرانی زبان میں روح کے آتے ہیں، ''اقانیم ثلاثہ'' سے وہ اللہ تعالیٰ، حضرت جبرئیل اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام مراد لیتے ہیں۔

نصاریٰ اپنے اس عقیدہ پر اس درجہ مصر ہیں کہ اگر ساری دنیا ان کے مقابلہ پر آجائے ان کے اس عقیدہ کے بطلان پر عقلی و نقلی دلائل کا انبار لگا دے تب بھی ٹس سے مس نہیں ہوتے کیوں کہ وہ اپنے آپ کو سب سے زیادہ تعلیم یافتہ، عقل منداور مہذب کہتے ہیں، اور سائنسی ایجادات اور نت نئی مصنوعات اور دریافتوں کی وجہ سے دنیا میں ان کی عقلمندی کا اتنا ڈنکا پٹ رہا ہے کہ دانش افرنگ کی اچھے پڑھے لکھے اور باشعور لوگ بھی مثال دیتے ہیں ظاہر ہے کہ ایسی مغرور قوم کسی اور کی معقول بات پر توجہ کیوں دینے لگی، ان کا تو دین وایمان وہی ہے جو ان کی عقل کہہ دے، چاہے کتنی ہی بے عقلی کی بات کریں، الغرض اس کائنات کا کوئی خالق ضرور ہے، اسے نصاریٰ بھی تسلیم کرتے ہیں؛ مگر وہ ایک ہے، اس کو تسلیم نہیں کرتے، لہٰذا یہ قاعدہ کہ ہمارا بنانے والا بہرصورت موجود ہے، اور جب اس کا وجود ثابت ہو گیا تو اب یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ ایک ہے، نصاریٰ اس کے پہلے جزء پر متفق ہیں ایک مرتبہ کا واقعہ ہے ایک عالم کسی وجہ سے روم میں محبوس ہو گئے انھوں نے پادریوں سے پوچھا کہ تم عیسیٰ علیہ السلام کی عبادت کیوں کرتے ہو؟ انھوں نے کہا کہ عیسیٰ کی عبادت اس لیے کرتے ہیں کہ ان کا کوئی باپ نہیں تھا ان عالم نے کہا تب تو آدم علیہ السلام عبادت کے زیادہ مستحق ہیں؛ کیوں کہ ان کی ماں اور باپ دونوں نہیں تھے، پادریوں نے کہا عیسیٰ علیہ السلام مردوں کو زندہ کرتے تھے، ان عالم نے کہا پھر تو حضرت حزقیل علیہ السلام عبادت کے زیادہ مستحق ہیں؛ کیوں کہ عیسیٰ علیہ السلام نے تو صرف چار اشخاص کو زندہ کیا تھا جب کہ حضرت حزقیل علیہ السلام نے آٹھ ہزار افراد کو زندہ کیا تھا پادریوں نے کہا کہ عیسیٰ، مادرزاد گونگوں اور برص کے مریضوں کو چنگا کیا کرتے تھے، عالم بولے اگر یہی بات ہے تو پھر حضرت حزقیل عبادت کے زیادہ مستحق ہیں؛ کیوں کہ ان کو آگ میں پکایا اور جلایا گیا؛ مگر وہ بھلے چنگے اٹھ کھڑے ہوئے۔ (الکشاف آل عمران: ۵۴۱) اس واقعہ سے نصاریٰ کی احمقانہ ذہنیت کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ **(بقیہ اگلے صفحہ پر)**

بہر حال، ان سب مذہبوں کی قدر مشترک یہ ہے کہ خالق کئی ہیں، سواس تقریر سے گو ایک دفعہ وہم آتا ہے کہ یہ قاعدہ یہاں نہ چلے(۲)؛ مگر یہ ناکارہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض کرتا ہے، اگر اہل انصاف، انصاف فرمائیں، پر ڈرتا ہوں کہ میری گم نامی کے باعث میری بات سے اعراض کرکے اوروں کی رورعایت سے ان کی طرف نہ ڈھلنے لگیں، مگر خیر ''ہر چہ بادا باد'' یہاں تو اپنی بات کے اظہار سے فقط یہی غرض نہیں کہ میرا بول بالا ہو؛ بلکہ اگر کچھ غلطی ہو، تو اوروں کے طفیل سے شاید وہ نکل جائے، اس لیے جو کچھ عقل نارسا میں آتا ہے، بے تکلف عرض کرتا ہوں۔

ابطال تثلیث

جناب من! جو بات بہ ظاہر خلاف عقل ہوتی ہے، اس کو بے دلیل کوئی مانا نہیں کرتا، ہاں اگر دلیل معقول دیکھتے ہیں، تو اہل عقل مان لیتے ہیں، پر جو بات بے دلیل، عقل غالب کے نزدیک مسلم ہوتی ہے، جیسے دو دونی چار، اس کے خلاف پر سو دلیلیں بھی ہوتی ہیں، تو اس پر رد نہیں ہوسکتیں، ایسے موقع میں یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ ہماری عقل کا قصور ہے، ہو نہ ہو کچھ ان دلیلوں میں فتور ہے اور یہ بات حقیقت میں

(**بقیہ پچھلے صفحہ کا**) اسی طرح آتش پرستوں کے ہاں بھی خالق کا وجود مسلم ہے؛ مگر کہتے ہیں کہ وہ ایک نہیں بلکہ دو ہیں ان میں سے ایک خیر کا خالق ہے اور دوسرا شر کا خالق ہے، ان کی اصطلاح میں پہلے کو ''یزدان'' کہا جاتا ہے اور دوسرے کو ''اہر من''، اس طرح آتش پرستوں کے ہاں دو خداؤں کا عقیدہ ہوا جس طرح نصاریٰ تین خداؤں کے قائل ہیں بعض لوگ یوں بھی کہتے ہیں کہ انسان جو کام اپنے اختیار سے کرتا ہے اس کا خالق وہ خود ہے، اور جو کام اپنے اختیار سے نہیں کرتا اس کا خالق خدا ہے۔

بہرکیف ان تمام مذاہب کے عقائد میں ایک قدر مشترک یہ ہے کہ خالق ایک نہیں کئی ہیں جیسا کہ اوپر کی تقریر سے واضح ہوا، مذکورہ قاعدہ کی تقریر کے ضمن میں ایک وہم کا دفعیہ بھی مقصود ہے کہ یہ قاعدہ کہ خالق ہر ایک کے نزدیک مسلم ہے، اور جب یہ قاعدہ مسلم ہوا تو اس سے یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ خالق ایک ہی ہے، جیسا کہ اہل اسلام کا عقیدہ ہے نہ کہ دو اور تین جیسا کہ پارسیوں یا آتش پرستوں اور نصاریٰ یا عیسائیوں کا عقیدہ ہے رہا یہ سوال کہ خالق کے وجود کو تسلیم کرلینے سے اس کا ایک ہونا کیسے ثابت ہوتا ہے؟

(۲) بندہ اس سلسلہ میں عرض کرتا ہے، اگر انصاف پسند انصاف سے کام لیں تو میری بات کو توجہ سے سنیں اور پھر بتلائیں کہ کیا واقعی کسی خالق کے وجود کو تسلیم کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ ایک بھی ہو، مگر اندیشہ یہ ہے کہ وہ لوگ جو صحیح وغلط کے لیے اہل یورپ اور فرنگیوں کے اقوال وآراء اور الٹے سیدھے فیصلوں کو معیار مانتے ہیں، ان کی گمراہ کن باتوں پر زیادہ دھیان دیں اور مجھ ایسے گم نام کی باتوں سے اعراض کریں؛ مگر بندہ کو اس بات کی کچھ پرواہ نہیں کیوں کہ بندہ کا مقصد یہ نہیں کہ اپنا بول بالا ہوجائے، اور لوگوں میں شہرت ملے، بلکہ اصل مقصد عرض کرنے کا یہ ہے کہ معروضات میں اگر کچھ غلطی ہوجائے تو دوسروں کے ذریعہ اس کی اصلاح ہو جائے، لہٰذا جو کچھ ذہن میں آرہا ہے کسی تکلف کے بغیر عرض کرتا ہوں۔

معقول ہے، مثل مشہور ہے۔ ع

شنیدہ کے بود مانند دیدہ

ظاہر ہے کہ دھواں دیکھ کر دیوار کے پیچھے سے جو آگ کا علم ہو جاتا ہے، تو آنکھوں سے تو دھواں ہی دیکھتے ہیں، پر دھواں یوں کہتا ہے کہ دیوار کے پیچھے آگ بھی ہے، سو دھوئیں کی زبان سے آگ کو سننا، آنکھوں سے دیکھنے کے ہم پلہ نہیں ہو سکتا، سو جہاں ایک طرف تو دلیل ایک بات کی خبر دے اور ایک طرف عقل کو بے دلیل اس کے خلاف نظر آئے، تو اہل عقل ہرگز پہلی بات کو تسلیم نہ کریں گے، مثلاً ایک شخص تو طلوع و غروب کے وقت کسی بلندی پر، یا میدان میں کھڑا ہو کر آفتاب کو زمین سے اونچا دیکھتا ہو، اور ایک شخص آنکھوں سے تو نہ دیکھے، پر گھڑی گھنٹے کے حساب سے یوں کہے کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا، یا غروب ہو گیا، تو اس کا دعویٰ اس اول شخص کے پیش نہیں جانے کا یوں ہی کہیں گے کہ گھڑی بگڑی ہوئی ہے۔

اب ذرا کان دھر کے سنیے! کہ نصاریٰ جیسے اس بات کے قائل ہیں عالم کے خدا حقیقت میں تین ہیں، ویسے ہی اس بات کے بھی قائل ہیں کے وہ تینوں حقیقت میں ایک بھی ہیں، اور اس بات کے اثبات کے لیے سوا اس کے کہ انجیل میں ہے، یا ہم اپنے باپ دادوں سے سنتے چلے آتے ہیں، کوئی دلیل بیان نہیں کرتے، اور ادھر عقل کے نزدیک تین کا حقیقۃً ایک ہونا اور ایک کا تین ہونا ایسا ظاہر البطلان ہے کہ جیسا دن کا رات ہونا اور رات کا دن ہونا؛ بلکہ اس سے بھی زیادہ حتی کہ عقل کے نزدیک ظاہر ہونے میں کوئی بات اس سے زیادہ نہیں یہاں تک کہ دو کے ایک ہونے کے محال ہونے میں، اور اسی طرح چار پانچ، چھ، سات وغیرہ کے ایک ہونے کے باطل ہونے میں نصاری بھی سارے جہان کے شریک ہیں، پر تین کے ایک ہونے میں انجیل کے مقابلے میں کسی کی تو کیا، اپنی عقل کی بھی نہیں سنتے۔

موجودہ انجیل محرف ہے

اب میں پوچھتا ہوں کہ انجیل کی باتوں پر تو جب کوئی یقین کرے گا کہ اسے صحیفۂ آسمانی اور خدا کی کتاب سمجھے، اور انجیل، یا کسی اور کتاب کا خدا کی کتاب ہونا بظاہر بعید ہے اور نیز ہر کوئی کتاب تصنیف کر کے کہہ سکتا ہے کہ یہ کتاب، آسمانی اور خدا کا کلام ہے، جب تک کوئی سند نہ ہو، کون مانے گا؟ سو کوئی بہت کہے گا، تو یوں کہے گا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اس کے کتاب اللہ ثابت کرنے کے لیے ہزاروں کرشمے دکھلائے، سو یہ بات کسی کے نزدیک ثابت بھی ہو، تو یہ معنی ہوں گے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دعویٰ کر کے کرشموں کا دکھلانا تو یوں کہتا ہے کہ انجیل کتاب اللہ ہے، اور انجیل یوں کہتی ہے کہ تین ایک ہے اور ایک تین ہے۔

غرض، عقل کے نزدیک تین کا ایک اور ایک کا تین ہونا دو واسطوں سے ثابت ہوا، اور ایک کے

تین ہونے اور تین کے ایک ہونے کو بے واسطہ محال جانتی ہے، اور میں کہہ چکا ہوں کہ: ع

''شنیدہ کے بود مانند دیدہ''

مع ہذا، ہمیں کیوں کر یقین ہو کہ جس انجیل میں اب یہ بات لکھی ملتی ہے، یہ وہی انجیل ہے کہ جس کے کلام خدا ہونے پر حضرت عیسیٰ نے کرشمے دکھلائے تھے، یا اسی کی بعینہٖ نقل ہے؟ ان دیکھی باتوں کے یقین کرنے کی بجز اس کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کہ یا عقل تسلیم کرے، یا خبر صحیح پہنچے، سو عقل کا تسلیم کرنا تو معلوم ہو چکا، باقی رہی خبر صحیح، اس کی یہ صورت ہے کہ اس کثرت سے اس کے بیان کرنے والے ہوں کہ عقل کو ان سب کا جھوٹا ہونا باور نہ ہو، جیسے کلکتہ، دلی، کا ہونا، کسی عاقل کو یہ احتمال نہیں ہوسکتا کہ دلی، یا کلکتہ کوئی چیز نہیں، یہ خبریں یوں ہی غلط اڑادی ہوگی، سو یہاں اتنا ہونا تو معلوم، ایک بھی یوں نہیں کہتا کہ یہ وہی انجیل ہے، یا اس کی بعینہٖ نقل ہے؛ بلکہ نصاریٰ ہی کے اقرار سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ اصل انجیل ''سریانی'' یا ''عبرانی'' زبان میں تھی، اب انگریزی، عربی، فارسی، اردو میں جو کچھ ہے، اس کے ترجمے ہیں، اور اصل کا کہیں پتہ نہیں ملتا اور یہ بات ظاہر ہے کہ ترجمہ کوئی ایک ہی کیا کرتا ہے، گو اسے پیچھے سے اور لوگ نقل کریں۔

سو ہوسکتا ہے کہ مترجم نے دیدہ و دانستہ کسی غرض کے لیے کچھ بدل سدل دیا ہو، یا اتفاق سے کچھ غلطی ہوگئی ہو، اس کی بعینہٖ نقل ہوتی رہی، مع ہذا، جو ترجمہ دیکھئے، کچھ نہ کچھ دوسرے کے مخالف ہے، اردو میں کچھ، فارسی میں کچھ، اور علی ہذا القیاس جب آج باوجود اس کے کہ مسلمانوں کی طرف سے تحریف کا الزام برابر سنتے چلے آتے ہیں، بدل سدل سے نہیں ڈرتے، تو جس زمانے میں کسی کو اس بات کی خبر بھی نہ تھی، اگر ایسا کیا ہو، تو کیا بعید ہے؟ بلکہ خود پادریوں نے مسلمانوں کے مقابلے میں اس بات کا اقرار کیا کہ ہاں ہمارے علماء نے آٹھ، سات جگہ دیدہ و دانستہ بدل دیا ہے، اور تیس چالیس ہزار، ہمارے نسخوں میں سہو کاتب ہیں اور باایں ہمہ ان آٹھ، سات جگہ کو متعین نہ کیا، اب دیکھئے کہ ان باتوں کے دیکھنے کے بعد میرا کہا صحیح نظر آتا ہے، یا ایک کا تین ہونا اور تین کا ایک ہونا؟

الغرض، نصاریٰ کے اقرار اور دلائل سے بھی یہ ثابت ہوا کہ یہ عقیدہ فقط اپنی مانی ہوئی انجیل کے بھروسے پر جی میں جماتے ہیں، اور سوچ سمجھ سے اسے کچھ علاقہ نہیں، اور اختلاف کی صورت میں جو ایک جانب کی بہتائیت یا زیادتی عقل پر نظر کرتے ہیں، تو جب کرتے ہیں کہ طرفین عقل کی رو سے کچھ بیان کریں، اور جب یوں ہی دھینگا دھینگی کیے جائیں، تو اس صورت میں ان کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔

دانش افرنگ کی حقیقت

یہاں وہ شبہ جو دانش افرنگ کے باعث دل میں آتا تھا، رفع ہوگیا، اور معلوم ہوا کہ اس بات کے

انکار سے ان کی دانش کا انکار لازم نہیں آتا، ہاں عقل کا ادھرنہ لگانا ثابت ہوتا ہے، سو یہ اور بات ہے، وہ اور بات، اور عقل کے ادھر نہ لگانے کی دلیل فقط یہی نہیں ہے کہ انجیل پر حوالہ کرتے ہیں اور عقل کا مذکور نہیں کرتے؛ بلکہ ان کے حال کے دیکھنے سے یوں نظر آتا ہے کہ ہمہ تن سارے کے سارے،-الا ماشاء اللہ- دنیا کی طرف متوجہ ہیں، آٹھویں دن کا گرجا کا جانا، دین کی باتوں میں گنا جاتا ہے، سو وہ بھی کسی کسی کو نصیب ہوتا ہے، سو جن کو دین کی طرف اس قدر بے توجہی ہو، ان کی عقل کو لے کر کیا چاٹیں؟ اس سے معلوم ہوا کہ ان کی دانش کا شہرہ بھی فقط اسی سبب سے ہے کہ جن باتوں میں مشہور ہیں، ان کی طرف ان کی کمال درجے کی توجہ ہے، اور اگر اوروں کو اتنی توجہ ان کاموں میں ہو، تو عجب نہیں کہ ان سے زیادہ نہیں، تو اتنے تو ہو جائیں؟ چناں چہ جن علموں، یا فنون میں ہندوستانی گھٹنے سے گھٹنا ملا کر ان کے ساتھ محنت کرتے ہیں، ان سے کچھ کم نہیں رہتے؛ بلکہ بسا اوقات بڑھ جاتے ہیں۔

الغرض، دین کے حصے کی توجہ بھی اس قوم کو دنیا ہی کی طرف معلوم ہوتی ہے، چناں چہ ظاہر ہے پر انصاف کی حاجت ہے، پھر کیوں کر اوروں سے دانش دنیا میں فوق نہ لے جائیں؟ سو اس قیاس پر یوں معلوم ہوتا ہے کہ جنھیں دین کی طرف زیادہ توجہ ہوگی، انھیں دین کی عقل میں بہ نسبت اور ابنائے جنس کے تفوق ہوگا۔

اب بات دور جا پڑی، کہنا تھا کچھ، کہنے لگا کچھ، خدا نے چاہا، تو کسی اور موقع میں اس بات کو پورا کروں گا، اب اس جھگڑے کو یہاں ہی چھوڑ کر پھر اسی مطلب کے پیچھے پڑتا ہوں کہ جس کا بیان کرنا تھا۔

جناب من! ہم اگر نصرانیوں کی خاطر سے شرما کر اس موقع میں بہت گفتگو نہ کریں، اور بظاہر یوں ہی کہیں کہ یہ قاعدہ یہاں اس طور سے نہیں چلتا، پر قطع نظر اور دلیلوں کے- جو وحدانیت کے اثبات میں کافی ہیں- یہی قاعدہ اور طرح سے یہاں جاری ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک کے تین اور تین کے ایک ہونے میں نصاری ایک طرف ہیں اور سارا جہان ایک طرف؛ بلکہ نصاری بھی غور سے دیکھئے، تو عقل کی رو سے سب کے سب ساتھ ہیں، تو موافق قاعدۂ مذکورہ کے ان کا قول غلط ہوگا، اور جب یہ قول غلط ہوا، تو تین خداؤں کا ہونا- جو اس قول کا نصف ہے- قول بے قائل رہ گیا، اور اگر سلمنا کہ نصاری کا عقیدہ صحیح بھی ہو، تو موافق مثل مشہور کے ''دروغ گورا حافظہ نہ باشد'' وہ آپ ایک ہونے کے قائل ہو گئے، اور اپنی خلاف مرضی اس ایک قاعدے کو ثابت کر گئے۔(۳)

---

(۳) تین خداؤں کے باطل ہونے کی دلیل

جو بات بہ ظاہر عقل کے خلاف ہوتی ہے اس کو بغیر دلیل کے کوئی بھی نہیں مانا کرتا؛ مگر دلیل اس کے ماننے کے لیے وہ ہونی چاہیے جو عقل میں آنے والی ہو فرض کیجئے کہ خلاف عقل دعویٰ پر دلیل تو دی گئی مگر وہ دلیل بھی اسی طرح خلاف عقل ہے جس

طرح خود دعویٰ خلاف عقل ہے ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ کون مانے گا، مگر بعض دعوے ایسے بھی ہوتے ہیں جو اکثر عقل کے نزدیک مسلم ہوتے ہیں جیسے دو اور دو چار کا دعویٰ یہ اتنی مسلم حقیقت ہے کہ بلا دلیل عقل اس کو تسلیم کرتی ہے اور اس کے خلاف ایک کیا اگر سو دلیلیں بھی قائم کی جائیں تو کوئی بھی صاحب عقل ان پر توجہ نہیں دے گا، اور یہ کہہ کر ان دلیلوں کو اکثر رد کر دیا جاتا ہے کہ ان دلیلوں کے قائم کرنے میں جن عقلوں سے کام لیا گیا ہے وہ ناقص ہیں یا پھر خود ان دلیلوں میں کچھ فتور ہے۔ ورنہ یہ حقیقت اپنی جگہ پر معقول ہے، جیسے کہ فارسی کی یہ مثل مشہور ہے کہ ''شنیدہ کے بود مانند دیدہ'' کہ سنی ہوئی بات دیکھی ہوئی کے برابر کب ہو سکتی ہے، جیسے دیوار کے پیچھے سے اٹھنے والے دھوئیں کو دیکھ کر جو آگ کا علم ہوتا ہے اس کو ہم دھوئیں کو دیکھ کر مانتے ہیں، اس کے بجائے اگر آگ کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا جائے تو یہ دھوئیں کو دیکھ کر آگ کی موجودگی کو ماننے کے مقابلہ میں زیادہ مضبوط بات ہوگی، کیوں کہ پہلی صورت میں دوسری چیز کے ذریعہ آگ کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے اور بعد والی صورت میں آگ کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھ کر اس کے وجود کو مانا گیا ہے اور یہ حقیقت ہے کہ دیکھی ہوئی حقیقت، سنی ہوئی کے مانند نہیں ہو سکتی، لہٰذا جہاں ایک طرف دلیل سے کسی شئ کے وجود کا علم ہو اور دوسری طرف مشاہدہ سے تو اہل عقل مشاہدہ سے معلوم شدہ حقیقت ہی کو مانتے ہیں محض دلیل سے معلوم شدہ حقیقت کے مقابلہ میں اس حقیقت کو تسلیم کریں گے جو مشاہدہ سے ثابت ہوتی ہے مثلاً ایک شخص سورج کے طلوع وغروب کے وقت کسی بلند جگہ پر کھڑے ہو کر اپنی آنکھ سے سورج کو طلوع یا غروب ہوتے دیکھ رہا ہے، اور ایک شخص محض گھڑی یا گھنٹے کو دیکھ کر سورج کے طلوع یا غروب ہونے کی خبر دیتا ہے تو پہلے شخص کی خبر دوسرے کی خبر کے مقابلہ میں زیادہ معتبر ہوگی اور لوگ اس کے مقابلہ میں دوسرے شخص کی بات پر دھیان نہیں دیں گے، اور کہیں گے کہ ہو سکتا ہے کہ گھڑی یا گھنٹہ خراب ہو گیا ہو اس لیے اس کا بتایا ہوا وقت معتبر نہیں ہے۔

پھر! نصاریٰ جس طرح تین خداؤں کے قائل ہیں اسی طرح اس بات کے بھی قائل ہیں کہ وہ تین خدا حقیقت میں ایک ہی ہیں، اور اس کی دلیل میں اپنی کتاب انجیل کو پیش کرتے ہیں کہ انجیل میں ایسا ہی لکھا ہے اور ہمارے باپ دادا بھی یہی کہتے آئے ہیں۔ اس کے علاوہ اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے کوئی اور دلیل پیش نہیں کرتے حالاں کہ تین کا ایک ہونا اور ایک کا تین ہونا ایک ایسا دعویٰ ہے کہ جس کو پڑھا لکھا تو درکنار ایک جاہل اور عامی بھی، باطل اور خلاف عقل سمجھتا ہے اور عیسائی ہیں کہ اس غیر معقول دعویٰ میں دوسروں کی تو کیا خود اپنی عقل کی بھی نہیں سنتے، پھر انجیل کی جو بات کرتے ہیں اصل آسمانی انجیل ہے یا محرف اور پادریوں کی نفسانی خواہشات کا مجموعہ اگر اول کی بات ہو رہی ہے تو سراسر جھوٹ اور بہتان ہے، کیا کسی خدائی کلام میں عقلاً اس قدر تناقص وتضاد کی گنجائش نکل سکتی ہے کہ تین کو ایک اور ایک کو تین کہا جائے؟ یہ تو ایک عام انسانی عقل کے بھی خلاف ہے چہ جائے کہ خدائی فرمان ہو اس طرح کے تضادات کا محتمل ہو، اور اگر محرف انجیل مراد ہے تو پھر اور بھی زیادہ غلط بات ہے اور ایسی غلط ہے کہ جس کے ثبوت کے لیے اس کا محرف ہونا ہی بس کرتا ہے کسی اور دلیل کی حاجت نہیں رہتی۔

عیسائی جس تورات کی بات کرتے ہیں کہ اس سے تین خداؤں کا عقیدہ ملتا ہے اس کا حال بھی سن لیجیے خود عیسائی مورخوں کا بیان ہے کہ ستر سے زائد انجیلیں تھیں جن میں چار کو قابل اعتبار سمجھا گیا فرانس کے ایک مشہور مورخ (Voltaire) والٹیر نے اپنی کتاب میں ایک جگہ لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کلیسا کو یہ خیال ہوا کہ یہ ستر سے زائد انجیلیں ہیں اور ان کے مندرجات میں بھی اختلافات ہیں لہٰذا کچھ کرنا چاہیے چناں چہ صرف ان انجیلوں کو عبادت گاہ کے مقام پر ایک میز پر جمع کیا گیا اور چاروں طرف کلیسا کے پادری جمع ہو گئے پھر اس میز کو ہلایا گیا جو کتابیں نیچے گر گئیں ان کو قابل اعتماد قرار دے دیا گیا عیسائی لوگ اس کی تردید کرتے ہیں کہتے ہیں کہ ایسی بات کہنے والا ان کے نزدیک جھوٹا اور بدمعاش تھا۔ (خطبات بھاولپوری) (جاری)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۴

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی

’’**تقریر دلپذیر**‘‘ کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا آغاز کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے اس کو بہ تسلسل ماہنامہ ’’ندائے دارالعلوم‘‘ وقف دیوبند میں بھی شائع کیا جارہا ہے، آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ’’**تقریر دلپذیر**‘‘ سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اس تقریر سے نصاریٰ کا قول تو غلط ہوا، پر من جانب اللہ غیب سے ایک اور بڑی بات حل ہوگئی کہ تفصیل اس کی یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہو چکا کہ عقل کے نزدیک جو اعتبار اس بات کا ہوتا ہے کہ جو بے واسطہ ان کے نزدیک مسلم ہوتی ہے، اس کا نہیں ہوتا کہ جو بہ واسطہ کسی ضعیف، یا قوی دلیل کے ہو، سو بہ سبب اس کے جیسے ایک کا تین ہونا اور تین کا ایک ہونا غلط ہے، ایسے ہی خدا کا بشر کی قسم سے ہونا محال اور غلط ہے، کیوں کہ یہ بات تو عقل کے نزدیک بے واسطہ اور بے دلیل مسلم کہ خالق کسی بات کا محتاج نہ ہو، اور بشر کو احتیاج لازم ہے، وہ بھی یہاں تک کہ بھوک، پیاس، گوہ، موت، صحت، مرض وغیرہ ذالک کا اس پر زور چلتا ہے، پھر معلوم

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

نہیں کہ سری رام کنہیا جی اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت عزیر کو خدا، یا خدا کا بیٹا کیوں کر سمجھ لیتے ہیں؟ اس صورت میں خداؤں کے متعدد ہونے کا اگر کہیں سے جھوٹا، سچا پتہ بھی ملے، تو یہ صاحب تو ہرگز خدا نہیں ہو سکتے، اب باقی رہے وہ لوگ - کہ خالق خیر ان کے نزدیک اور ہے اور خالق شر اور - اور یا بندے کو اپنے افعال اختیاریہ کا خالق جانتے ہیں، اور غیر اختیاری کا، مثل رعشہ وغیرہ کے خدا کو خالق سمجھتے ہیں، سوان میں اخیر کے لوگ بھی ایک طرح سے ایک ہونے کے قائل ہوئے۔(۱)

---

(۱) غرض انجیل میں اس قدر تحریف وتصرف کے باوجود یہ کیسے مان لیا جائے کہ یہ بات جس انجیل میں ہے وہ وہی انجیل ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی اور عیسیٰ علیہ السلام نے اس کی حقانیت اور اس کے منجانب اللہ ہونے پر معجزات دکھلائے تھے، بجز عیسائیوں کے بیانات اور خبروں کے، سوان کے بیانات اور خبروں کا حال تو آپ نے دیکھ ہی لیا اب مان لینے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا یہ کہ عقل اس بات کو تسلیم کرلے یا اس کی صحت پر کوئی خبر صحیح ہو، عقل کے تسلیم کرنے کا حال تو معلوم ہو چکا، رہی خبر صحیح تو اس کے لیے لازمی شرط ہے کہ اس کے بیان کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہوں کہ اتنی بڑی کثرت کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً محال ہو، اگر خبر اس درجہ کی ہو تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کو مان لیا جائے اور اس میں کسی قسم کا شک یا تردد نہ کیا جائے جیسے دلی، کلکتہ، وغیرہ شہروں کا وجود اتنا یقینی ہے کہ ان کے بارے میں دی گئی خبر کو عقل تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتی، مگر انجیل کے بارے میں کوئی یوں بھی نہیں کہہ سکتا کہ یہ انجیل وہی ہے جو عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی یا اس کی بعینہ نقل ہے، بلکہ نصاریٰ تو اس بات کا خود اقرار کرتے ہیں کہ اصل انجیل سریانی یا عبرانی زبان میں تھی انگریزی، عربی، فارسی، اردو وغیرہ میں تو اس کا ترجمہ ہوا ہے گویا جو کچھ ہے وہ ترجمہ ہی ہے اصل انجیل کا کوئی سراغ نہیں ملتا کہ وہ کہاں ہے اور کس حالت میں ہے؟ اور یہ ایک بدیہی سی بات ہے کہ ترجمہ ابتداءً ایک شخص ہی کیا کرتا ہے، بعد والے اسی ترجمہ سے مزید ترجمے کرتے چلے جاتے ہیں جن میں اصل متن گم ہو کر رہ جاتا ہے اور تحریف وتصرف کے امکانات بھی ہوتے ہیں، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ ترجمہ کرنے والوں نے قصداً اس میں سے کچھ بدل دیا ہو یا اتفاقاً کوئی غلطی ہوگئی ہو جو بعد والے برابر نقل کرتے چلے گئے پھر ایک ترجمہ، دوسرے ترجمہ سے مختلف بھی ہوتا ہے، اور جب مختلف زمانوں میں ایک ہی متن کا ترجمہ ہوتا ہے تو اس میں غلطی کے امکانات اور زیادہ وسیع ہوتے ہیں، ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم جو اصلاً حیدرآباد دکن کے تھے، اور پھر فرانس چلے گئے، اور وہیں پر انتقال کیا، بڑے پایہ کے اسلامی محقق تھے ان کا بیان ہے کہ:

”کچھ عرصہ پہلے جرمن کے عیسائی پادریوں نے یہ سوچا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں آرامی زبان میں جو انجیل تھی وہ اب نہیں ہے اس وقت قدیم ترین انجیل یونانی زبان میں ہے اور یونانی ہی سے ساری زبانوں میں ترجمے ہوئے ہیں، یونانی نسخوں کو جمع کیا جائے اور ان کا آپس میں مقابلہ کیا جائے، چناں چہ یونانی زبان میں انجیل کے جتنے نسخے دنیا میں پائے جاتے تھے ان سب کو جمع کیا گیا اور ان کے ایک ایک لفظ کا باہم مقابلہ کیا گیا اس کی جو رپورٹ شائع ہوئی اس کے الفاظ یہ ہیں کہ ”کوئی دو لاکھ اختلافی روایات ملتی ہیں“ اس کے بعد یہ جملہ ملتا ہے ”ان میں سے ۱/۸ (روایات) اہم ہیں اس رپورٹ کے بعد کچھ لوگوں کو قرآن کے بارے میں حسد پیدا ہوا جرمن ہی میں میونک یونیورسٹی میں ایک ادارہ قائم کیا گیا قرآن مجید کی تحقیقات کا اس کا مقصد یہ تھا کہ ساری دنیا سے قرآن مجید کے قدیم ترین دستیاب نسخے خرید کر فوٹو لے کر جس طرح بھی ممکن ہو جمع کیے جائیں جمع کرنے کا سلسلہ تین نسلوں تک جاری رہا، دوسری جنگ عظیم کے شروع ہونے سے کچھ ہی پہلے **(بقیہ اگلے صفحہ پر)**

کیوں کہ اول تو وہ اپنے آپ کو بڑے موحدوں میں گنتے ہیں اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی توحید ہی کو اصل سمجھتے ہیں۔

(**بقیہ پچھلے صفحہ کا**) ایک عارضی رپورٹ شائع ہوئی تھی کہ قرآن پاک کے نسخوں میں مقابلہ کا جو کام ہم نے شروع کیا تھا وہ ابھی مکمل تو نہیں ہوا؛ لیکن اب تک جو نتیجہ نکلا وہ یہ ہے کہ ان نسخوں میں کہیں کہیں کتابت کی غلطی تو ملتی ہیں؛ لیکن اختلافی روایت ایک بھی نہیں ملتی۔(خطبات بھاولپور)

دیکھا آپ نے موجودہ انجیل کا حال کہ جس کی عبارتوں کو عیسائی تین خداؤں کے ایک ہونے اور ایک کے تین خدا ہونے کے دعویٰ میں بطور دلیل پیش کرتے ہیں، خود عیسائی محققین کی رپورٹ کے مطابق دنیا بھر میں انجیل کے جتنے نسخے پائے جاتے ہیں ان میں کوئی دو لاکھ اختلافی روایات موجود ہیں، غور کیجیے کہ دو لاکھ اختلافی روایات کو نکالنے کے بعد اتفاقی روایات کا تناسب کیا رہ جاتا ہے؟ ایسی صورت میں انجیل کے موجودہ مضامین و مندرجات اور روایات کا اعتبار ہی کیا رہا کہ ان سے استدلال کیا جائے؟

حجۃ الاسلام کا یہ فرمانا کتنا درست ہے کہ ''مع ہذا ہمیں کیوں کر یقین ہو کہ جس انجیل میں یہ بات لکھی ہے یہ وہی انجیل ہے کہ جس کے کلام خدا ہونے پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کرشمے دکھلائے تھے یا اسی کی بعینہٖ نقل ہے'' اسی طرح انجیل کے ترجموں کے بارے میں جو فرمایا مذکورہ اقتباسات کی روشنی میں اس کی صداقت کا اندازہ کرنا بھی مشکل نہیں رہ جاتا۔

اس کے بعد پادریوں کی تحریفات کی نقاب کشائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''خود پادریوں نے مسلمانوں کے مقابلہ میں اس بات کا اقرار کیا کہ ہمارے علماء نے آٹھ سات جگہ دیدہ و دانستہ (مضمون) بدل دیا ہے'' اور کتابت کی غلطیوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ''پادریوں نے اس کا بھی اعتراف کیا ہے کہ تیس چالیس ہزار ہمارے نسخوں میں سہو کاتب ہے'' پھر فرماتے ہیں کہ ''باین ہمہ ان آٹھ سات جگہ کو متعین نہ کیا کہ (انجیل کے تمام نسخوں میں یہ کہاں کہاں اور کن کن مضامین میں تبدیلی ہے)۔

بہر حال عیسائیوں کے اعتراف تحریف اور اقرار حذف و اضافہ سے پتہ چلا کہ ان کا یہ احمقانہ عقیدہ کہ خدا تین ہیں اور تین مل کر ایک ہیں ان کا خود ساختہ اور ایجاد کردہ ہے جس کا عقل و دانش سے کوئی واسطہ نہیں، اختلافی امور میں اصحاب عقل و فہم کی کثرت کو دلیل اسی وقت بنایا جاسکتا ہے جب وہ کوئی عقل کی بات کرتے ہوں اور اگر سب کے سب بے عقلی کا شکار ہوں اور یوں ہی جاہلوں کی طرح پنجہ آزمائی کرنے پر تلے ہوئے ہوں اس صورت میں ان کی اکثریت کا بھی کیا اعتبار؟ رہی یہ بات کہ عیسائی قوم تو دنیا میں اپنی عقلمندی اور دانشمندی میں ضرب المثل ہے پھر ایسی بے انتہا غیر معقول اور غیر منطقی باتیں کیوں کرتے ہیں کہ جس سے ایک عامی بھی اتفاق نہیں کرسکتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی عقلمندی اور دانشمندی میں تو شبہ نہیں کہ بڑی بڑی ایجادات اور حیرت انگیز سائنسی انکشافات میں دوسری قومیں ان کا مقابلہ کرنے سے عاجز ہیں؛ مگر رونا تو یہ ہے کہ جس طرح عقل و فہم کا استعمال یہ دنیا کے لیے کرتے ہیں اس طرح اپنے مذہب اور مذہبی اعتقادات و نظریات کے بارے میں نہیں کرتے کلیسا کے دنیا پرست اجارہ دار جو بے سروپا باتیں اڑا دیتے ہیں انہی کی تقلید پر اکتفاء کیے ہوئے ہیں سائنس کے میدان میں جس طرح عقل، تحقیق اور تحلیل و تجزیہ کے ذریعہ اپنا امتیاز قائم کئے ہوئے ہیں اس طرح اپنے مذہبی عقائد، اور تعلیمات پر ریسرچ کر کے یہ جاننے کی کوشش نہیں کرتے کہ صحیح کیا ہے اور غلط کیا؟ صرف انجیل کا حوالہ دے کر دامن چھڑا لیتے ہیں، عقل سے اپنے دعویٰ کی صحت کو ثابت کرنے میں انھیں موت نظر آتی ہے، اور یہ صرف انجیل ہی تک محدود نہیں بلکہ اور بھی کچھ ایسے عقائد اور نظریات ہیں کہ جن کی صحت کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے، پر کیا کیجیے کہ اکثریت دنیا طلبی میں لگی ہوئی ہے، اور اسی کو اپنا دین دھرم اور عقیدہ سمجھتی ہے ان کے ہاں ہفتہ میں ایک بار گرجا میں جانا عبادت تصور کیا جاتا ہے اور وہ (**بقیہ اگلے صفحہ پر**)

اور دوسرے ان کی اس بات سے ان کے ذمے توحید لازم آتی ہے، کیوں کہ بندہ تو مخلوق خدا ہوا، اور وہ ایک ہے، اور اس کے افعال اس کی مخلوق ہوئی، اور وہ لاکھوں، کروڑوں، ایک ایک آدمی صبح سے شام تک ہزاروں کام کرتا ہے، اور ساری عمر کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں، اور اس مذہب والے جنات اور فرشتوں کے بھی قائل ہیں، اور وہ جان دار اور صاحب اختیار ہیں، اور فرشتے ہی فقط ان کے نزدیک اس کثرت سے ہیں کہ کوئی قسم کی چیز ان کے برابر نہیں ہوسکتی، سب مل کے تو اور بھی زیادہ ہوں گے، تو اس صورت میں بندے کی مخلوقات، خدا کی مخلوقات سے بڑھ گئیں، اور یہ بات خدا کی عظمت وقوت اور بندے کی پستی و ناچاری و عجز کے ایسی خلاف ہے کہ جیسے ایک کا تین ہونا، یا دو دونی پانچ، اور خدا کی عظمت وقوت اور بندے کی پستی و ناچاری بھی سب کے نزدیک -خصوصاً اس مذہب والوں کے نزدیک- مسلم الثبوت؛ بلکہ بعد غور کے اسی درجے کی ہے۔ (۲)

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) بھی ہر ایک کو نصیب نہیں ہوتا، جو لوگ اپنے دین کی طرف سے اس قدر لا پرواہ ہوں، ان کی عقل کس کام کی؟ پھر انصاف کی بات تو یہ ہے کہ دوسرے لوگوں کو ان باتوں کی طرف توجہ ہی نہیں کہ جن کی وجہ سے یہ مشہور اور ضرب المثل ہیں اگر دوسرے لوگ بھی اس طرف توجہ دینے لگیں تو ان سے آگے نہ سہی ان کے برابر تو ہو ہی جائیں، آپ ہندوستانیوں ہی کو لیجئے جب یہ ان کے ساتھ مل کر کسی کام پر محنت کرتے ہیں تو ان سے پیچھے نہیں رہتے، خواہ تعلیم کے میدان میں یا صنعت وحرفت کی دوڑ میں، بلکہ بسا اوقات ان سے آگے ہی بڑھ جاتے ہیں، ہندوستان کے راشٹرپتی رہ چکے عبدالکلام اور پاکستان کے عبدالقدیر دنیا کے گنے چنے سائنسدانوں میں شمار ہوتے ہیں، اور خود انگریز بھی سائنس کے میدان میں ان کی داب مانتے ہیں، بات صرف توجہ دینے کی ہے، ورنہ کوئی ہنر اور کوئی کمال کسی کی وراثت نہیں ہوتا کہ ایک مخصوص قوم اور مخصوص جغرافیہ کے لوگوں کے علاوہ کوئی اور اسے حاصل نہ کرسکے۔ بات دور نکل گئی اور جو بات کہنی تھی وہ ادھوری رہ گئی چلئے پھر کسی موقع پر سہی، اب پھر اپنے مقصد کی طرف عود کرتا ہوں۔

نصاریٰ کا ایک خدا کو تین کہنا یہ ایک ایسی بے عقلی اور ہٹ دھرمی کی بات ہے کہ ساری دنیا ایک طرف اور یہ ایک طرف اگر یہ عقل سے کام لیں تو ان کے نزدیک بھی از روئے عقل وہی بات صحیح نکلے جو ہم کہتے ہیں یعنی خدا ایک ہی ہے تین ہرگز نہیں ہوسکتے اور نہ تین مل کر ایک خدا ہوسکتا ہے، لہٰذا از روئے عقل وہ ایک ایسا دعویٰ کرتے ہیں، جس کے ثبوت کے لیے ان کے پاس کوئی دلیل نہیں تو یہ سمجھا جانا خلاف عقل نہیں کہ وہ بھی حقیقت میں اسی بات کے قائل ہیں جو ہم کہتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ وہ زبان سے تین کہتے ہیں، حقیقت میں اس کے خلاف ہیں، اور ہم جو بات دل سے کہتے ہیں زبان سے بھی وہی کہتے ہیں۔

(۲) نصاریٰ کا یہ عقیدہ تو عقلاً غلط ثابت ہوا کہ خدا تین ہیں؛ مگر اس ضمن میں اللہ تعالیٰ کی نصرت غیبی سے ایک بہت بڑا مسئلہ بھی حل ہوگیا وہ یہ کہ نصاریٰ کے نزدیک عقلاً وہ چیز مسلم ہوتی ہے کہ جو کسی صحیح دلیل کے واسطہ کے بغیر ان تک پہونچی ہو، اس بات کا ان کے نزدیک عقلاً اعتبار نہیں جو کسی کمزور یا مضبوط دلیل کے واسطہ سے ان تک پہونچی ہو، نصاریٰ کے اس اصول کے مطابق ان کا یہ عقیدہ بھی ان کے نزدیک عقلاً غیر مسلم ہونا چاہیے کہ تین خدا ہیں یا وہ تین مل کر ایک خدا ہیں، کیوں کہ ان تین میں ایک تو حضرت عیسیٰ علیہ

السلام ہیں اور وہ بشر ہیں، اور کسی بشر کا خدا ہونا اور خدا کا بشر ہونا محال اور غلط ہے؛ کیوں کہ اس بات کو عقل بغیر کسی واسطہ اور بغیر کسی دلیل کے تسلیم کرتی ہے کہ خالق کسی چیز میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا، اور بشر کا محتاج ہونا لازم ہے جیسے بھوک کے وقت کھانے کا، پیاس کے وقت پانی کا، تقاضہ کے وقت بول و براز کا، مرض کے وقت دوا اور صحت کا، بشر محتاج ہوتا ہے، اسی طرح مرتا بھی ہے اور پیدا بھی ہوتا ہے اور دونوں میں موت دینے والے، اور پیدا کرنے والے کا محتاج ہوتا ہے اب اگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت عزیر اور ہندوؤں کے یہاں شری رام، کنہیا جی کو خدا یا خدا کا بیٹا مان لیا جائے تو لازم آئے گا کا بشر خدا بن گیا، اور خدا بشر، حالاں کہ ان دونوں باتوں کے غلط اور محال ہونے کو بغیر کسی دلیل کے واسطہ کے، عقل تسلیم کرتی ہے پھر معلوم نہیں کہ ان کو خدا ماننے والے اس بات پر غور کیوں نہیں کرتے کہ ایسا کرنے سے ان کا یہ مسلم اصول باطل ہو جاتا ہے کہ جو چیز بغیر کسی واسطہ دلیل کے ہو وہ ان کے نزدیک عقلاً مسلم ہے؛ کیوں کہ مذکورہ حضرات کو خدا ماننے اسی لیے ہیں کہ ان کا خدا ہونا ان کی عقل میں بغیر کسی واسطہ دلیل ضعیف یا قوی ثابت ہو رہا ہے؛ مگر یہ نہیں دیکھتے کہ بشر ہونے کی وجہ سے ان کا محتاج ہونا، اور محتاج کا خدا ہونا، ان کے نزدیک بھی عقلاً مسلم ہے کیوں کہ یہ بھی بغیر کسی واسطہ دلیل صحیح کے ہے، اب اگر کہیں سے جھوٹ موٹ یہ معلوم بھی ہو کہ خدا متعدد ہیں تو مذکورہ حضرات تو بشر ہونے کی وجہ سے احتیاج کے سبب ہرگز خدا نہیں ہو سکتے، رہے وہ لوگ جو خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ مانتے ہیں یا وہ لوگ جو بندے کو اپنے اختیاری افعال کا خالق مانتے ہیں سوان کو بھی تسلیم ہے کہ بندہ خدا نہیں ہو سکتا، پھر معلوم نہیں کہ افعال اختیاریہ میں بندے کے خالق ہونے کے قائل کس دلیل سے ہو گئے ہیں؟ حالاں کہ وہ اپنے آپ کو موحدوں (توحید پرستوں) میں شمار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے وہ بھی توحید کو اصل سمجھتے ہیں۔

دوسری بات یہ کہ افعال اختیاریہ کا خالق بندہ کو بتانے والوں کا یہ عقیدہ بھی عقلاً باطل اور غلط ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ بندہ و مخلوق خدا ہوں، حالاں کہ بدلیل سابق کہ بندہ تو محتاج ہوتا ہے اور خالق محتاج نہیں ہوتا لہٰذا اگر بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہو تو وہ خدا ہونے کی وجہ سے غیر محتاج ہوگا اور مخلوق ہونے کی وجہ سے محتاج ہوگا تو لازم آئے گا کہ بندہ بیک وقت بندہ ہونے کی وجہ سے محتاج اور خالق ہونے کی وجہ سے غیر محتاج ہو، بالفاظ دیگر بیک وقت مخلوق بھی ہو اور خالق بھی، اور خالق بیک وقت خالق بھی اور مخلوق بھی، یہ اجتماع ضدین ہے جو محال ہے پھر اور زیادہ واضح انداز میں یہ کہ جب بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہوگا تو لازمی طور پر اس کے افعال اس کی مخلوق کہلائیں گے بندہ صبح سے شام تک لاکھوں کروڑوں افعال اپنے اختیار سے انجام دیتا ہے اور ساری عمر میں کتنے افعال اپنے اختیار سے کرتا ہے اس کا کوئی حساب اور اندازہ ہی نہیں کیا جا سکتا اور بندہ کو اپنے افعال اختیاریہ کا خالق بتلانے والوں کے عقیدہ میں جنات اور فرشتے بھی افعال اختیاریہ کے خالق ہیں خالق اور بااختیار ہیں، پھر تنہا فرشتوں کی اتنی بڑی تعداد ہے کہ انسان سوچ بھی نہیں سکتا، اور جب انسان، جنات اور فرشتے سب مل جائیں تو اور بھی زیادہ تعداد بڑھ جاتی ہے، اگر ان سب کے افعال کا خالق انھیں تسلیم کر لیا جائے تو ان کے وہ افعال جن کو انھوں نے اپنے اختیار سے انجام دیا وہ سب ان کی مخلوق ہوں گے تو اس صورت میں بندے کی مخلوق خدا کی مخلوق سے بڑھ جائے گی اور یہ بات عقلاً محال ہے کہ خالق کی مخلوق سے مخلوق کی مخلوق تعداد میں بڑھ جائے کیوں کہ یہ خدائی عظمت وقوت کے خلاف ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ کا عاجز اور کمزور ہونا لازم آتا ہے جس کو ایسا عقیدہ رکھنے والے بھی اچھی طرح سمجھتے ہیں۔ (جاری)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۵

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی

’’تقریر دلپذیر‘‘ کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا آغاز کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے اس کو بہ تسلسل ماہنامہ ’’ندائے دارالعلوم‘‘ وقف دیوبند میں بھی شائع کیا جارہا ہے، آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ’’**تقریر دلپذیر**‘‘ سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اور اس جگہ شاید کسی کو کلام ہو، اسی لیے میرے بھی جی میں آتا ہے کہ اس کو مفصل لکھوں، مگر اس اندیشے سے کہ بات کہیں کی کہیں جا پڑے اور مطلب رہ جائے گا، فقط اتنا اشارہ کافی سمجھ والوں کے لیے کیے جاتا ہوں کہ دو دونی چار، جو عقل کے نزدیک یقینی ہے، تو اس کے یہی معنی ہیں کہ جب عاقل دو کے معنی اور چار کے معنی اور دو کے دونے ہونے کے معنی خوب سمجھ لے گا، تو پھر نہیں ہوسکتا کہ دو دونی پانچ، یا دو دونی تین مثلاً، کہنے لگے، ہاں اگر دو کے معنی تین اور دونی کے معنی اِکن سمجھ لے، تو پھر وہ قیامت تک دو دونی چار نہ کہے گا؛ بلکہ دو دونی تین ہی کہے گا، اسی طرح جو خدا کے معنی اور عظمت اور قدرت کے معنی خوب طرح سمجھ

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

لے گا، تو پھر اس سے نہیں ہوسکتا کہ خدا کو عظیم نہ کہے، یا قدیر نہ سمجھے، اور اسی طرح جب بندہ اور عجز کے معنی سمجھ لے گا، تو پھر اس کو قدیر و عظیم نہ کہے گا، اور جو اس پر بھی اپنی وہی ''مرغی کی ایک ٹانگ کاٹے جائے'' اس سے کلام نہیں۔(۱)

تیسرے یہ کہ یہ سب جانتے ہیں کہ اگر افعال اختیاریہ انسان کے اختیار میں ہیں، تو اختیار تو انسان کے اختیار میں نہیں، کیوں کہ یہ تو کوئی فعل نہیں، جو اسے بھی اختیاری کہیں؛ بلکہ جیسے آدمی ہونا اور اندھا پیدائشی ہونا، یا انکھیارا ہونا، یا گونگا، بہرہ پیدائشی ہونا، یا خلاف اس کے، اختیار میں نہیں، خدا نے جیسا بنا دیا، بن گیا، اختیار خدا نے پیدا کیا ہے، قطع نظر اس کے ظاہر ہونے کے، اختیار تو جان کے ساتھ ہے، جب یہ نطفہ، یا اور کچھ تھا، تو نہ جان تھی، نہ اختیار تھا۔ جب خدا نے جان عطا کی، اختیار بھی عطا کیا، بہر حال اختیار خدا کا پیدا کیا ہوا ہے۔

اسی طرح قدرت - جو انسان کو عطا کی ہے - وہ بھی خدا ہی نے عطا کی ہے، جب ہاتھ، یا پاؤں کسی کا شل ہو جاتا ہے اور قدرت جاتی رہتی ہے، پھر کیوں نہیں نئے سرے سے قدرت پیدا کر کے کام کرنے لگتے؟ اور ایک ایک کام میں سوائے قدرت اور اختیار کے ہاتھ، پاؤں، آنکھ، ناک وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے، پھر ایک ایک کام کے سبب ہزاروں ہوتے ہیں، اور یہ سب بتامہا ان کے، ہمارے اتفاق سے خدا ہی نے پیدا کیے ہیں، اور بندہ خود خدا کا بنایا ہوا ہے۔

غرض، جتنے ایک کے سامان ہیں، وہ تو سب کے سب خدا کے بنائے ہوئے ہیں، پھر بندہ کیوں کر

---

(۱) ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا شاید اس سے کسی کو تشفی نہ ہوئی ہو اور مزید شبہات ذہن میں ہوں اس لیے جی میں آتا ہے کہ اس کی مزید کچھ شرح کی جائے؛ مگر اندیشہ اس بات کا ہے کہ گفتگو کہیں سے کہیں نہ نکل جائے، جیسا کہ درمیان گفتگو اکثر ہو جاتا ہے، اور جو بات کہنی ہے وہ پھر وہیں کی وہیں رہ جائے؛ البتہ سمجھنے والوں کے لیے اتنا اشارہ کافی ہوگا کہ جب دو دونی چار جیسی بدیہی حقیقت عقلمندوں کے سامنے آتی ہے تو وہ اس کے معنی و مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لیتے ہیں کہ ایسا کوئی ابہام و اشتباہ باقی نہیں رہتا کہ دو دونی چار کے معنی پانچ یا تین سمجھنے لگیں اگر کوئی شخص دو کے معنی تین اور دو دونی کے معنی اکنی (ایک آنہ) سمجھ لے تو پھر وہ قیامت تک دو دونی چار نہ کہے گا یعنی جو شخص اشیاء کی حقیقتوں کو ان کے مفہوم مخالف میں لینے کا عادی ہو جائے گا وہ ان کے حقیقی مفہوم کے ادراک سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو جائے گا ٹھیک اسی طرح جو شخص خدا کے معنی و مفہوم اور عظمت و قدرت کے معنی و مطلب کو اچھی طرح سمجھ لے گا تو وہ کبھی یہ حماقت نہیں کرے گا کہ جانتے بوجھتے خدا کی عظمت و قدرت سے انکار کر دے، اسی طرح جب بندہ اور عجز کے معنی و مفہوم کو سمجھ لے گا وہ بندہ کو عظیم و قدیر نہیں کہے گا، کیوں کہ بندہ کے معنی بندگی کرنے والے اور عاجز کے ہیں، ظاہر ہے کہ جو بندہ ہوگا وہ کم تر تو ہوسکتا ہے خدا کی طرح برتر اور عظیم نہیں ہوسکتا اور چوں کہ عاجز بھی ہے اس لیے خدا کی طرح ہر چیز پر قدرت رکھنے والا نہ ہوگا ورنہ خدا اور بندہ میں فرق ہی کیا رہ جائے گا؟

خالق ہو؟

اس پر بندہ اگر آپ کو خالق سمجھے، تو بعینہ یہ ایسی مثال ہے کہ دو شخص ایک کھیت کی پیداوار پر تکرار کریں، ان میں ایک، دوسرے سے اقرار کرے کہ جس کھیت میں یہ کھیتی پیدا ہوئی ہے، وہ کھیت بھی تیرا ہے۔ اور بیج بھی تو نے ہی ڈالا، اور بیل، ہل، پاتھا اور جو کچھ سامان بیج کے بونے سے لے کر اب تک استعمال ہوئے ہیں، وہ بھی سب تیرے ہی تھے۔ اور روپیہ بھی سب تیرا صرف میں آیا۔ یہ سب کچھ ہے اور ہر اہل فہم یوں ہی سمجھ جاتا ہے کہ یہ جھوٹا ہے اور دوسرے آدمی کا دعویٰ سچا ہے۔

الغرض، اس وجہ سے بھی اس قول سے اس قول والوں کو توحید کا بہ ناچاری اقرار کرنا پڑا، اور خلاف ان کے دعویٰ کا بالکل ان ہی کے دعویٰ سے لازم آیا۔

یہ ایسی بات ہے کہ جیسے کوئی کہے کہ میری بیوی رانڈ ہوگئی، یا میرا پوت یتیم ہوگیا، ظاہر ہے کہ اس کا ہونا اور یہ کہنا، خود اس کے دعوے کی تکذیب کرتا ہے۔ تو گو ظاہر میں یوں کہے کہ میرا پوت یتیم ہوگیا، یا میری بی بی بیوہ ہوگئی، پر حقیقت میں یوں کہتا ہے کہ میری بیوی سہاگن ہے اور میرے بیٹے کا باپ زندہ ہے، ایسے ہی اسی طرح یہ فرقہ بھی بظاہر تو یوں کہتا ہے کہ افعال اختیاری کو بندہ پیدا کرتا ہے، اور حقیقت میں در پردہ یوں کہتا ہے کہ خدا ہی پیدا کرتا ہے، اس صورت میں یہ فرقہ بھی توحید کا قائل ہوا۔ (۲)

باقی رہے وہ لوگ، جو خالق خیر اور خالق شر کے جدا جدا قائل ہیں، ان کو بھی اگر بہ غور دیکھئے، تو ایک خدا کے قائل ہیں، اور ان کے قول سے بھی مثل فرقۂ سابقہ کے، ان کے قول کا خلاف لازم آتا ہے، تفصیل اس کی موقوف ایک مقدمے پر ہے، اول اسے کان دھر کر سنیے! من بعد مطلب کی بات عرض کروں گا۔

جناب من! ہم جو برے کام کرتے ہیں، مثل: چوری، زنا وغیرہ کے، اور اس کے کرنے سے

---

(۲) جو لوگ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال اختیاریہ کا خالق خود ہے وہ کیسی مضحکہ خیز بات کرتے ہیں، اگر افعال اختیاریہ بندہ کے اختیار میں ہیں تو پھر سوال ہوگا کہ انسان کا اختیار کس کے اختیار میں ہے؟ اس لیے کہ اختیار کوئی فعل تو ہے نہیں کہ انسان کے اختیار میں ہوتا، جیسے آدمی ہونا، پیدائشی اندھا ہونا، گونگا یا بہرہ ہونا، یا اس کے برعکس بندہ کے اختیار میں نہیں ہے، اس لیے یہی کہنا ہوگا کہ اختیار تو اللہ تعالیٰ نے دیا ہے اور جو چیز خدا کی دی ہوئی ہے وہ اسی کے اختیار میں ہے بندہ کے اختیار میں نہیں ہوسکتی۔

اسی طرح قدرت بھی خدا کی عطا ہے، بالفرض اگر قدرت بندہ کی ذاتی ہوتی تو جب ہاتھ پاؤں شل ہوجاتے ہیں اور کام کرنے اور چلنے پھرنے کی قدرت ختم ہوجاتی ہے تو بندہ از سرنو خود قدرت کیوں نہیں پیدا کرلیتا دوسروں کے سہارے کا محتاج کیوں ہوجاتا ہے؟ بے شک انسان کو اللہ تعالیٰ نے جو کچھ بھی دیا ہے خواہ وہ اختیارات ہوں یا قوتیں، صلاحتیں اور سامان زندگی وہ اسی کا پیدا کیا ہوا ہے پھر ان صلاحتیوں اور قوتوں اور اختیارات سے جو کام انجام دیتا ہے ان کا خالق وہ خود کیوں کر ہوا؟ اس کے باوجود اگر بندہ اپنے آپ کو خالق سمجھے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے دو شخص ایک کھیت کی پیداوار پر بحث و تکرار (**بقیہ اگلے صفحہ پر**)

برے کہلاتے ہیں اور ہماری طرف وہ برائی عائد ہوتی ہے، اگر خدا کو ان کاموں کا خالق کہیں گے، تو اس کی طرف ان کی برائی رجوع کرے گی، یا نہیں؟ اور اسے بھی ہم ان کاموں کے سبب برا کہہ سکیں گے، یا نہیں؟ سو ان دو فرقوں کے گمان میں تو ظاہر کی رو سے انسان میں اور خدا میں کچھ فرق نہ معلوم ہوا، اور یہ دھوکا پڑا کہ جیسے ہم برے کاموں کے کرنے سے برے کہلائے، اگر خدا کو ان کا خالق قرار دیں گے، تو خدا کا بھی برا ہونا لازم آئے گا، اس بچاؤ کے لیے انھوں نے تو یوں کہا، اور انھوں نے ووں۔

پر اس ہیچ مداں کی فہم ناقص میں یوں آتا ہے کہ یہ کچھ بات نہیں، پیدا کرنا کجا اور کام کرنا کجا؟ ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے، قیاس کرنے کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں چیزیں ایک سی ہوں، اگر یہی قیاس ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ناپاک چیز کے لگنے سے چیز ناپاک ہو جایا کرتی ہے، پر نور آفتاب پاخانہ، پیشاب پر پڑتا ہے اور ناپاک نہیں ہوتا؛ بلکہ الٹا اسے بھی منور کر دیتا ہے۔

اسی طرح خدا کا نور ہر چیز کے وجود کا محیط ہے، پر ان چیزوں کی برائی اس کو لازم نہیں آتی؛ بلکہ غور کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ بری اور ناپاک چیز کا جس جگہ وجود ہوتا ہے، وہ جگہ ہی بری اور ناپاک ہو جاتی ہے، اور اس کا بنانے والا برا اور ناپاک نہیں ہو سکتا۔

ظاہر ہے کہ اگر ہوشیار اور کاریگر کوزہ گر جان بوجھ کر کوئی بری سی شکل کا برتن بنائے، یا کوئی بڑا مشاق خوش نویس، دیدہ و دانستہ ایک برا لفظ کسی کاغذ پر لکھ دے، یا کوئی آدمی کسی چیز سے کچھ پاخانہ اٹھا کر کسی کپڑے وغیرہ پر ڈال دے، تو اس برتن اور اس حرف ہی کو برا کہیں گے، اور کوزہ گر اور خوش نویس کو برا نہ کہیں گے، اور اس کپڑے کو ناپاک سمجھیں گے، پر اس آدمی کو -جس نے اسے ناپاک بنا دیا- ناپاک نہ کہیں گے، اور جس صورت میں ہمارا تنازع ہے، وہاں یوں ہی ہے، کہ انسان ان حرکات اور سکنات کا محل ہے اور مقام ہے، سو ان کی برائی سے اگر انسان برا ہو جائے، تو عجب نہیں، پر خالق برا نہیں ہو سکتا۔

دیکھنے کی جا ہے کہ پتلیوں کے سانگ والے کسی پتلی سے تو اچھا کام لیتے ہیں اور حرکات موزوں اور خوش آیندہ ناچ وغیرہ کے کراتے ہیں، اور کسی پتلی کو یوں ہی بے قاعدہ ہلاتے ہیں اور حرکات ناموزوں

(**بقیہ پچھلے صفحہ کا**) کرنے لگیں، ان میں سے ایک یہ کہے کہ کھیت، کھیتی، بیج، ہل بیل سب کچھ اس کا ہے دوسرا یوں کہے کہ نہیں یہ سب تیرا نہیں ظاہر ہے کہ دوسرے کی بات درست ہے کیوں کہ کھیت، کھیتی، ہل بیل، بیج تو اس کے کیا ہوتے وہ خود بھی اپنا نہیں ہے؛ بلکہ سب کچھ خدا کا ہے یا پھر اس کی مثال یوں ہے کہ جیسے کوئی یوں کہنے لگے کہ اس کی بیوی، بیوہ ہو گئی یا اس کا بیٹا یتیم ہو گیا، اس کا خود زندہ اور موجود ہونا، اس کے اس دعوی کی تکذیب کرتا ہے اسی طرح بندہ کے افعال اختیاریہ کو بندہ کی مخلوق یا بندہ کے افعال اختیاریہ کا بندہ کو خالق بتانے والے، بظاہر تو افعال اختیاریہ کا خالق بندہ کو کہتے ہیں اور درپردہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ سب کچھ خدا کا پیدا کیا ہوا ہے، اور ہر شئ اسی کی مخلوق ہے کیوں کہ جب بندہ اس کی مخلوق ہے تو بندہ کے افعال بھی اسی کی مخلوق ہیں نہ کہ بندہ کی۔

کراتے ہیں، تو سب یوں ہی کہتے ہیں کہ فلانی پتلی خوب ناچتی ہے، فلانی بری، پر یوں نہیں کہتے کہ پتلی والا خوب ناچا، یا برا ناچا، اس نے برا کیا؛ بلکہ اس کا بری طرح نچانا بھی اس کی نسبت اچھا ہی گنا جاتا ہے، اس لیے کہ- جو تماشا ہے- دونوں کاموں سے خوب نکلتی ہے۔

الغرض، برے کام کے پیدا کرنے سے خدا کی طرف برائی عائد نہیں ہوسکتی، اور جب برائی عائد نہ ہوئی، تو اس کے حق میں برا بھی نہ ہوا، اور جب برا نہ ہوا، تو اچھا ہوگا، اور جب برے کام بھی خالق کے حق میں اچھے ہوئے، تو خالق شر بھی خالق خیر ہوا، اور خالق خیر تو ان کے نزدیک ایک ہی ہے، تو جنھیں وہ دو بتاتے تھے، وہ ایک ہی نکلا، اور یہ بات کچھ محال نہیں کہ ایک کام ایک کے حق میں اچھا ہو اور ایک کے حق میں برا، اس واسطے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ چور اور قطاع الطریق کو قید کرنا، مارڈالنا ان کے حق میں برا ہے، پر بادشاہ کے حق میں اور اس کی سلطنت کے انتظام کی درستی کے لیے ایسا ہی ہے کہ جیسا کارگذاروں کا انعام واکرام کرنا، غرض کہ رعایت اور سیاست، بادشاہ کے حق میں دونوں خیر ہی ہیں، پر جن کے ساتھ کی جاتی ہے، ان کے حق میں رعایت بہتر ہے اور سیاست بدتر۔ (۳)

---

(۳) جو لوگ خیر کا خالق الگ مانتے ہیں اور شر کا خالق الگ، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی حقیقت میں ایک ہی خدا کے قائل ہیں، اس کی تفصیل دراصل ایک مقدمہ پر موقوف ہے اولاً اس مقدمہ کو ذرا دھیان سے سنیئے اس کے بعد مقصد کی بات عرض کی جائے گی۔

وہ مقدمہ یہ ہے کہ انسان جو برا کام کرتا ہے مثلاً چوری، بدکاری وغیرہ، اس کے ارتکاب کے سبب انسان برا کہلاتا ہے اور برائی اس کی طرف منسوب ہوتی ہے اگر چوری، بدکاری، وغیرہ جو حقیقت میں برے افعال ہیں ان کا خالق خدا کو کہیں گے، تو انسان کی یہ برائی اللہ کی طرف منسوب ہوگی یا نہیں؟ اور ان برائیوں کی وجہ سے نعوذ باللہ، ہم بھی اس کو برا کہیں گے یا نہیں؟ تو جو لوگ برائی کا خالق الگ اور بھلائی کا خالق الگ مانتے ہیں ان کے کہنے کے مطابق تو انسان میں خدا میں کچھ بھی فرق نہ رہا، بس فرق ہے تو صرف اتنا ہی کہ خدا تو برے افعال کا خالق ہوا اور بندہ ان برے افعال کو انجام دینے والا، غرض دونوں ہی برے کہلائیں گے اور یہ ان لوگوں کے اس قول سے لازم آیا کہ شر کا خالق جدا ہے اور خیر کا خالق جدا، اگر یہ بات نہ کہے تو نتیجہ میں یہ خرابی لازم نہ آتی کہ بندہ کی طرح خالق بھی نعوذ باللہ برا ہے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ بے شک خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ ماننے والوں کے عقیدہ سے یہ لازم آیا کہ جس طرح خیر کی نسبت خدا کی جانب درست ہے اسی طرح شر کی نسبت بھی خدا کی جانب درست ہے، جو کہ اصولاً وعقلاً وشرعاً کسی بھی طرح صحیح نہیں، مگر اہل سنت والجماعت کا تو یہ مسلم عقیدہ ہے کہ خالق افعال اللہ تعالیٰ ہے (جس میں افعال خیر وافعال شر دونوں ہی آجاتے ہیں) اور کاسب افعال بندہ ہوا اس میں افعال خیر وافعال شر دونوں ہی آجاتے ہیں) اس عقیدہ کی رو سے جس طرح خدا کو افعال خیر کا خالق کہنا درست ہوا اسی طرح افعال شر کا خالق کہنا بھی یقیناً صحیح ہے؛ لہٰذا خالق خیر الگ اور خالق شر الگ ماننے والوں کی اتنی بات تو تقریباً اہل سنت والجماعت کے مسلم عقیدہ سے ملتی جلتی ہوئی کہ خالق شر بھی خدا ہے گو یہ بات صحیح نہیں کہ خالق خیر الگ

ہے اور خالق شر الگ، تو کیا اہل سنت والجماعت کے اس عقیدہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا کو خالق شر کہنے سے شر کی نسبت خدا کی طرف بھی اسی طرح ہوئی جس طرح بندہ کی طرف؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، یہ اس لیے کہ خدا کو شر کا خالق کہنے سے خدا کا براہونا لازم نہیں آتا اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ جیسے آفتاب کی روشنی گندگی پر بھی پڑتی ہے تو کیا گندگی پر آفتاب کی روشنی پڑنے سے آفتاب کی روشنی یا آفتاب کی کرنیں گندی ہو جاتی ہیں یہ اتنی بدیہی حقیقت ہے کہ ایک معمولی سمجھ رکھنے والا بھی اس سے اختلاف نہیں کرسکتا کہ چاہے پوری دنیا گندگی اور غلاظت کا ڈھیر بن جائے؛ مگر سورج کی کرنیں اس پر پڑنے سے کبھی گندی نہیں ہوتیں، اسی طرح افعال شر کی تخلیق سے یا یوں کہئے کہ افعال شر کے خالق ہونے سے یہ قطعاً لازم نہیں آتا کہ خالق براہے یا خالق کی طرف برائی کے انتساب کا امکان پیدا ہورہا ہے جب یہ ثابت ہوگیا کہ شر کے خلق سے خالق کا براہونا لازم نہیں آتا تو جس طرح خیر کا خالق خدا کو کہنا تمہارے نزدیک بھی (مخاطب وہی فرقہ ہے جو خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ مانتا ہے یعنی آتش پرست) درست ہوا اسی طرح شر کا خالق بھی اس کو کہنا صحیح ہوگا شر کے لیے الگ خالق ماننے کی ضرورت نہ رہی، لہٰذا تمہارا یہ کہنا کہ چوں کہ شر کی نسبت خدا کی طرف صحیح نہیں ہے اس لیے شر کا خالق اور ہے (یہ نظریہ اور عقیدہ کتنی ہی نیک نیتی پر مبنی ہو؛ مگر بقول ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم ''علمی اعتبار سے دشواری یہ ہے کہ دنیا میں چوں کہ اکثر اوقات برائی کو غلبہ ہوجاتا ہے اور بھلائی مغلوب ہوجاتی ہے گویا بھلائی کا خدا مغلوب ہوگا، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو ذات مغلوب ہوجائے اسے خدا تسلیم کریں گے؟''

غرض کہ افعال بد کے پیدا کرنے سے خدا کی ذات پر کوئی برائی نہیں آتی، اور جب برائی نہیں آتی تو اس کی تخلیق میں بھی کوئی برائی نہیں جب برائی نہیں ہوئی تو برے کاموں کے خالق ہونے میں بھی اس پر کوئی برائی لازم نہیں آئی، تو خالق شر بھی وہی خالق خیر ہوا اور خالق خیر تمہارے نزدیک بھی ایک ہی ہے تو جن کو تم دو بتلا رہے تھے وہ ایک ہی نکلا، پھر یہ بات ناممکن کہاں ہے کہ ایک کام ایک کے حق میں اچھا ہو اور دوسرے کے حق میں برا جیسے چوروں، رہزنوں، اور جیب کتروں کی گوشمالی کرنا ان کے حق میں برا ہے؛ مگر بادشاہ کے لیے اور اس کی سلطنت کے انتظام کی درستگی کے لیے اچھا ہے غرض رعایت اور سزا بادشاہ کے لیے تو دونوں ہی خیر ہیں ہاں مجرموں کے خیال میں رعایت بہتر اور سزا بدتر ہوتی ہے۔

(جاری)

وحدت ملت

فرمایا: توحید سب سے بڑا مرکز اتحاد ہے، آج کل کے اختلافات درحقیقت توحید اعتقادی یا توحید عملی ہی کی کمزوری سے پیدا ہورہے ہیں، اگر ہر عمل میں انسان سب سے بیگانہ بن کر صرف ایک خدا کے لیے اپنا مرنا جینا متعین کرلے تو سب سے متحد ہوجائے گا اور سب اس سے متحد بن جائیں گے۔

(فرمودات از حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:٦

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی

''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

الغرض، یہ فرقہ بھی اپنے خلاف مرضی بے کہے، سب کے ساتھ ہولیا، اور ہنود گو بہت سے اوتاروں کے قائل ہوئے، پر نرنکار ایک ہی کو جانتے ہیں؛ بلکہ اپنی غلط فہمی سے-جس کی طرف ابھی اشارہ گذرا-یوں کہتے ہیں کہ وے سب اسی کا ایک مظہر ہیں، وہی صورتیں بدل بدل کر مختلف وقتوں میں ظاہر ہوا ہے، باقی رہے بت، یا اور معبودان کے، سوانھیں خالق نہیں سمجھتے ہیں، گو عبادت کرتے ہوں۔

غرضے کہ قاعدۂ مذکورہ سے بہ وجہ احسن ہمارا مطلب ثابت ہوا، کیوں کہ اس میں تو زیادہ ہی کو دیکھتے ہیں اور یہاں سب ایک ڈھال ہوگئے، اور اگر بالفرض والتقدیر یوں کہیں گے کہ یہ فرقے کسی طرح باقیوں کے- جو موحد ہیں- موافق نہیں، تو بھی اس قاعدے سے یہ مطلب ثابت ہو جائے گا، کیوں کہ

❖استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

ابتدائے آفرینش عالم سے اب تک سب موحدوں کا حساب کیجئے اور ادھر حاصل جمع ان فرق مذکورہ کا نکالیے، تو ان کو ان کے ساتھ نسبت عشرِ عشیر کی بھی نہ ہوگی، پھر ان میں وہ وہ صاحب کمال گذرے ہیں کہ بیان نہیں ہوسکتا، حکمائے یونان، پیشوایانِ بنی اسرائیل - کہ جنھیں وہ اپنا نبی، یا ولی کہتے ہیں - اور پیشوا اور علمائے اہل اسلام کو ایک پلے میں رکھیے اور اراکین فرقہائے مذکورہ کو ایک پلے میں، پھر انھیں تو لیے اور ان کے اقوال کو ان کے اقوال سے موازنہ کیجئے، اور محنت اور توجہ کو - جو دین کی طرف رکھتے تھے - ان کی بے توجہی اور غفلت سے ملائیے اور انصاف کر کے کہیے کہ کس طرف جی ڈھلتا ہے؟

ہر چند اس تقریر کے بعد کچھ حاجت نہیں کہ اثبات توحید کے لیے کچھ اور بیان کیجئے، کیوں کہ جیسے اس قاعدے سے توحید ثابت ہوئی، یہ بھی ثابت ہوگیا کہ کوئی جہان میں منکر توحید ہی نہیں کہ اس کے مقابلے میں کچھ لکھیے، ہر کوئی توحید کا مقر ہے، گو اسے اپنے اقرار کی خبر ہو، یا نہ ہو، اور ان لوگوں کی دلیلوں کا حال بھی معلوم ہو گیا، جو خلافِ توحید پر تکیہ جمائے ہوئے بیٹھے ہیں، مگر اس لحاظ سے کہ اس قاعدے سے مطلب کا ثبوت ظنی ہوتا ہے، یقینی نہیں ہوتا، جیسے اس قاعدے کی تقریر کے ضمن میں اوروں کی دلیلوں کا فاسد ہونا یقیناً معلوم ہوگیا، ویسے ہی اپنے مطلب کے لیے بھی کوئی ثبوت یقینی چاہیے، دشمن کے گھر کے ڈھ جانے سے اپنا گھر نہیں بنتا، اپنا گھر تو بنانے ہی سے بنتا ہے، اسی لیے جو کچھ فہم نارسا میں آتا ہے، اہل انصاف کی خدمت میں گذارش کرتا ہوں۔(۱)

حضرت من! اگر دو، یا کئی صانع ہوں گے تو لازم آئے گا کہ یہ عالم بالکل نیست و نابود ہوتا، کیوں کہ یہ تو ہم یقیناً جانتے ہیں کہ جو خدا ہوگا، اس میں کوئی کسی طرح کی کسر نہ ہوگی، اگر کسر ہوگی تو ہم میں اور اس میں کیا فرق رہا؟ ہم بھی تو بندہ اسی سبب سے ہیں کہ ہم میں طرح طرح کے نقصان ہیں، اور جس میں

(۱) اسی طرح ہندو بھی ایک خدا مانتے ہیں، اگر چہ ان کے نزدیک بہت سے اوتار ہیں اور وہ ان کی پرستش بھی کرتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ سب اوتار اسی ایک بھگوان کا مظہر ہیں وہی اصل ہے اور اسی کے کرنے سے سب کچھ ہوتا ہے، اوتاروں کو خالق اور خدا نہیں مانتے یہی قصہ ان کے بتوں اور ان کی مورتیوں کا ہے کہ ان کی وہ عبادت کرتے ہیں؛ مگر انھیں بھگوان اور خالق نہیں سمجھتے ابتداء آفرینش ہی سے یہ سلسلہ قائم ہے کہ سوائے اسلام کے ماننے کے، سب ہی میں کچھ نہ کچھ خرابیاں پائی جاتی ہیں یہ تو ممکن ہے کہ اہل اسلام کچھ جزوی خرابیوں میں مبتلا ہوں؛ مگر یہ نہیں ہوسکتا کہ وہ عقیدہ کی اتنی بڑی اور بنیادی کمزوری میں مبتلا ہوجائیں کہ خدا کو دو یا تین یا اس سے زیادہ کہنے لگ جائیں جیسا کہ دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کا حال ہے۔ سابق کی تقریر سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی حقیقت میں منکر توحید کوئی بھی نہیں ہے، ہر ایک توحید کا قائل ہے، یہ الگ بات ہے کہ ان کو اپنے اس اقرار کی خبر نہ ہو، اسی طرح سابق کی گفتگو سے ان لوگوں کا حال بھی معلوم ہوگیا جو متعدد خداؤں کے دعویدار ہیں کہ حقیقت میں مآل کار وہ بھی ایک ہی خدا کے وجود کے قائل ہیں؛ مگر وہ خود بے خبر ہین کہ ان کے دعوؤں سے توحید کا اثبات کیسے ہو رہا ہے؟

نقصان ہوتا ہے، وہ آپ سے موجود نہیں ہوسکتا، ورنہ اسے وجود کا اختیار رہوتا، تو اپنے لیے ساری خوبیاں موجود کرلیتا جسے کسی چیز کا اختیار ہوتا ہے، وہ اپنے لیے کب کمی کرتا ہے؟ جب یہ بات قرار پائی تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آدھے مخلوقات ایک کے ہوں اور آدھے ایک کے ہوں، نہیں تو ہر خدا میں آدھوں آدھ خدائی کی کمی اور کسر ہوگی؛ بلکہ ہر خدا ساری ساری خدائی کا مالک ہوگا، اس صورت میں جیسا وہ کامل ہوگا، دوسرے پر بھی اس کی تاثیر کامل ہی پڑے گی، اس واسطے کہ موجودات اور خالق کی ایسی مثال ہے، جیسے آفتاب، یا چاند وغیرہ اور زمین، آسمان وغیرہ کی، آفتاب سے آفتاب کی طرح کا اور چاند سے چاند کی طرح کا نور پھیلتا ہے، اور ہر ایک کو حسب حوصلہ منور کردیتا ہے، اور چیزیں تو فقط نظر آنے لگتی ہیں، پر آئینے کا اتنے ہی نور سے کچھ اور حال ہوجاتا ہے، خود بھی منور ہوتا ہے اور اوروں کو بھی منور کردیتا ہے، الغرض، جتنا چاند، سورج میں فرق ہے، اتنا ہی ان کی شعاعوں میں اور اور چیزوں کے منور ہونے میں فرق ہے۔

پس جب خدا کا وجود بڑا ہی کامل ہوا، تو تھوڑا بہت کامل ہے، مخلوقات میں وہ وجود سرایت کرے گا اب اگر ایسے ایسے دو، یا کئی خدا ہوں گے اور مخلوقات مشترک ہوگی تو ہر طرف سے کامل ہی کامل وجود ہر مخلوق کے اندازے اور حوصلے کے موافق آئے گا، گز میں گز بھر، بالشت میں بالشت بھر، اور ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سانچے میں دو چیزیں، اور ایک سیر بھر کے برتن میں دو سیر اناج، اور ایک جوتی میں ویسے ویسے دو قدم، اور ایک انگھرکھے میں اس کے موافق دو بدن، اور ایک نیام میں اسی مقدار کی دو تلواریں، اور ایک مکان میں اسی کی گنجائش کے موافق دو چند اسباب نہیں سماتا، اور جو دھینگا دھینگی سے ایک میں دو کو تو لنے لگتے ہیں، تو وہ سانچے اور وہ برتن وغیرہ ٹوٹ پھوٹ کر برابر ہوجاتے ہیں۔

سو اگر دونوں خداؤں کی طرف پورا پورا وجود ایک مخلوق میں سمانے لگے، تو بے شک وہ مخلوق معدوم ہوجائے گی، ہاں اگر خدائے تعالیٰ کے وجود کا کمال ثابت نہ ہوتا؛ بلکہ احتمال نقصان کا ہوتا، تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے دو چراغوں کا نور مل کر کامل نور ہوجاتا ہے، ایسے ہی دو خدا کے وجود کا پرتو مل کر کمال کو پہنچ جاتا ہے، مگر چوں کہ اس کا کمال ثابت ہوچکا ہے، تو اب بجز معدوم ہوجانے کے— چناں چہ مرقوم ہوا— اور کچھ نتیجہ دو خدا کے وجود کے پرتو کے ملنے سے حاصل نہ ہوگا، ان دو وجودوں سے تو وہ ایک ہی بھلا، جس سے بچا رہے۔(۱)

---

(۱) ایک خدا کے بجائے اگر متعدد خدا ہوتے تو اس دنیا کا کیا حشر ہوتا؟ سچ بات یہ ہے کہ اس کائنات میں بہت سے خدا ہوتے تو یہ کائنات درہم برہم اور نیست و نابود ہوجاتی؛ کیوں کہ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ جو خدا ہوگا انسانوں کی طرح اس میں کوئی نقص، اور کوئی کمی اور کوئی کسر نہ ہوگی، اگر اس میں کوئی نقص اور کسر ہوگی تو خدا **(بقیہ اگلے صفحہ پر)**

مع ہذا، ہم پوچھتے ہیں کہ وہ وجود دو خدا کی طرف سے مخلوق کو ملے ہیں؟ اگر ہر ایک ہی خدا کے

اور بندہ میں فرق ہی کیا رہ جائے گا بندہ، بندہ ہے ہی اسی لیے کہ اس میں طرح طرح کے نقص، قسم قسم کی کمیاں ہیں، ظاہر سی بات ہے کہ جس میں کوئی نقص اور کمی ہوتی ہے وہ اپنے آپ موجود نہیں ہوسکتا اور نہ اسے اپنے وجود کا اختیار ہوتا ہے اگر اسے اپنے وجود پر اختیار حاصل ہوتا تو وہ ساری خوبیاں اپنے اندر پیدا کر لیتا، کمی اور نقص کو کب گوارہ کرتا۔

جس طرح یہ بات مسلم ہے اسی طرح یہ بھی مسلم ہے کہ ساری مخلوق کا خدا ایک ہے، بالفرض دو خدا ہوتے اور آدھی مخلوق ایک خدا کے کنٹرول میں ہوتی اور آدھی دوسرے خدا کے کنٹرول میں تو دونوں خداؤں میں آدھی آدھی خدائی ہوتی، اس صورت میں دو خداؤں میں سے ہر ایک میں آدھی خدائی کی کمی ہوتی اس طرح خدائی میں کمی خدا کی کمی کی علامت ہوتی، اس لیے لامحالہ ہر خدا کو ساری کی ساری خدائی کا مالک ماننا پڑے گا، اس صورت میں جیسا کامل وہ خدا ہوگا اسی درجہ کا کامل اثر اس کی خدائی پر بھی پڑے گا، جیسے سورج اور چاند کہ سورج سے سورج کی طرح اور چاند سے چاند جیسا نور پھیلتا ہے اور زمین کی ہر شئ کو اس کی استعداد اور صلاحیت کے مطابق ان دونوں کے نور کا فیضان ہوتا ہے، مثلاً کائنات کی دوسری چیزیں تو ان کے نور سے صرف دکھائی دیتی ہیں؛ مگر آئینہ اور زیادہ منور ہو جاتا ہے اور دوسروں کو بھی منور کرتا ہے، غرض کہ جتنا فرق خود چاند اور سورج کی حقیقت میں ہے اتنا ہی ان دونوں کی شعاؤں اور کرنوں میں بھی فرق ہے اور ان دونوں سے منور ہونے والی اشیاء میں بھی مثلاً ایک ماہر برتن بنانے والا اگر قصداً کسی خراب سی شکل کا برتن بنا دے یا کوئی کہنہ مشق اور ماہر خوشنویس اور کاتب کوئی لفظ بگاڑ کر کاغذ پر لکھ دے یا کوئی شخص گندگی اٹھا کر کسی دوسرے کے کپڑوں پر پھینک دے تو اس سے برتن بنانے والے یا خوش نویس یا گندگی پھینکنے والے کا بدشکل اور گندا ہونا لازم نہیں آتا، کچھ اسی طرح کا معاملہ یہاں بھی ہے، انسان چوں کہ حرکات وسکنات کا محل ہے اس کی برائی سے اگر انسان برا ہو جائے تو اس سے خالق کا برا ہونا کہاں لازم آتا ہے؟

ایک اور مثال لیجئے! آپ نے دیکھا ہوگا کہ کٹھ پتلیوں سے انسان مختلف قسم کے تماشے اور سانگ کراتا ہے جس میں اچھے تماشے بھی ہوتے ہیں اور برے بھی؛ مگر یہی کہا جاتا ہے کہ پتلیوں نے طرح طرح کے تماشے دکھائے، پتلیوں کے انسان کے ہاتھ میں ہونے اور حرکت دینے سے کوئی یوں نہیں کہتا کہ یہ تماشے اور حرکتیں انسان کے ہیں۔

جب خدا اپنی خدائی میں کامل ہے تو اس کے کامل ہونے کا اثر خدائی پر بھی پڑے گا یا یوں کہیئے کہ اس کے کمال کا عکس اس کی مخلوق پر بھی حسب استعداد وصلاحیت ضرور ہوگا، اور مخلوق بھی اپنے طور کامل ہوتی چلی جائے گی، اب اگر ایسے دو یا کئی خداہوں اور مخلوقات ان سب کی مشترک ہوں تو مخلوق کے ہر فرد میں کمال ہی کمال نظر آئے گا، حالاں کہ مخلوق کا سانچہ اور ظرف خالق کے مقابلہ میں اتنا محدود اور تنگ ہے کہ وہ اپنی گنجائش سے زیادہ کسی قوت کا متحمل نہیں ہوسکتا مثال کے طور پر ایک برتن میں ایک سیر جنس کی گنجائش ہے اس میں بیک وقت دو سیر جنس نہیں کھپایا جاسکتا، ایک جوتے میں اس کے سائز کا ایک وقت میں صرف ایک پیر سما سکتا ہے دو پیر یقیناً نہیں سما سکتے، ایک کرتے میں اس کے سائز کا صرف ایک ہی جسم آسکتا ہے اس کے مانند دوسرا جسم ٹھیک اسی وقت میں نہیں آسکتا، ایک میان میں اس کے سائز کی ایک ہی تلوار آسکتی ہے، بیک وقت دو تلواریں نہیں آسکتیں، ایک مکان میں اس کی وسعت کے مطابق ہی سامان رکھا جاسکتا ہے اس سے زیادہ نہیں رکھا جاسکتا، ان سب میں اگر زور زبردستی اور ٹھونس ٹھانس کر کے ان کی گنجائش اور وسعت سے زیادہ کچھ رکھنے کی کوشش کریں گے تو سب کچھ ٹوٹ پھوٹ کر رہ جائے گا،

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

خزانے میں ہوتے، تو بے شک دونوں مل کر ایک سے بڑھ جاتے، پس اس صورت میں ہر خدا میں آدھوں آدھ کا نقصان نکلا، سو ہمارا ایسے خداؤں کو-جن میں نقصان اور کمی ہو-سلام ہے، ہم اسے ہی خدا جانتے ہیں، جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور اسی سے وجود کون و مکان ہے، سب چیزیں اسی کے سہارے اور بھروسے پر قائم ہیں، وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں، وہ سب کی اصل ہے اور یہ سب اس کی فرع ہیں، اور کیوں نہ ہو؟ جس کارخانے کو دیکھئے، ایک اصل پر قرار ہے، نور آفتاب کو دیکھئے، تو ہزاروں مکانوں اور ہزاروں روشن دانوں میں جدا جدا جلوہ دکھلا رہا ہے، پر سب کو آفتاب کے ساتھ رابطہ ہے، جو اس سے ٹوٹ کر بگاڑ لے، تو ایک کا بھی پتہ نہ رہے، عدد کے سلسلے کو نظر کیجئے، تو اول سے الی غیر النہایہ پھیلا ہوا ہے، کہیں دو ہیں، کہیں تین، کہیں چار، کہیں پانچ، کہیں دس، کہیں بیس، کہیں سو، کہیں ہزار، علی ہذا القیاس، اور اس پر کہیں جذر، کہیں مجذور، کہیں حاصل ضرب، کہیں مضروب، کہیں مضروب فیہ، کہیں حاصل قسمت، کہیں مقسوم، کہیں مقسوم علیہ وغیرہ، پر سب کی اصل وہی ایک ہے، اگر ایک نہ ہو تو سب ''شیطان کی سی انتڑی'' سلسلے اعداد کے نیست و نابود ہو جائیں۔(۱)

(**بقیہ پچھلے صفحہ کا**) ٹھیک اسی طرح اگر خدا دو ہوں اور دونوں کا زور ایک ہی مخلوق پر چلے تو مخلوق یقیناً معدوم ہو جائے گی، ہاں اگر خدا تعالیٰ کا وجود کامل ثابت نہ ہوتا؛ بلکہ اس کے وجود کے ناقص ہونے کا احتمال ہوتا تو ہم کہہ سکتے تھے کہ جس طرح دو چراغوں کی روشنی مل کر کامل روشنی ہو جاتی ہے اسی طرح دو خداؤں کے وجود کے پرتو مل کر کمال کو پہنچ جاتا ہے؛ مگر حقیقت میں ایسا نہیں ہے کیوں کہ خدا کے وجود کا کامل ہونا ثابت ہو چکا ہے (اگر اس کا وجود کامل نہ ہوگا تو ناقص ہوگا اور جس کا وجود ناقص ہوگا وہ خدا ہو ہی نہیں سکتا) اس لیے مذکورہ مثالوں کی روشنی میں دو خداؤں کے وجود کے پرتو کے ملنے سے مخلوق کے معدوم ہو جانے کے سوا اور کوئی نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔

(۱) اگر مخلوق کا وجود دو خداؤں کی طرف سے ہو، تو لازم آتا ہے کہ مخلوق کے وجود کا حجم خدا کے وجود سے بڑھ جائے کیوں کہ خدا کے پاس تو صرف اپنا ہی وجود ہے مخلوق کے پاس دو خداؤں کا دیا ہوا ہے اور یہ قطعی چیز ہے جس کے پاس دو کا دیا ہوا وجود ہے وہ اس وجود سے بڑھا ہوا ہوگا جو صرف ایک ہی اور اپنا ہی ہے، اور یہ ایک وجود لازمی طور پر دو وجودوں کے مجموعہ کے مقابلہ میں ناقص ہی ہوگا، لہٰذا یہ کہنا پڑے گا دونوں خداؤں کا وجود ناقص ہے اور نقص عیب ہوتا ہے اس لیے ہم ایسے کو خدا تسلیم نہیں کرتے جس کا وجود ناقص ہے، اور صرف اسی خدا کو مانتے ہیں جس کا وجود کامل ہے اور اس میں کسی قسم کا نقص اور عیب نہیں، اسی ایک خدا کے پیدا کرنے کے نتیجہ میں یہ کائنات اور اس میں بسنے والی تمام مخلوقات کا وجود ہے، اسی کے سہارے سے یہ کائنات اور اس کی ہر شئ قائم ہے وہ کسی سہارے کا محتاج نہیں، وہ سب کی اصل ہے سب کچھ اسی کے وجود کی فرع ہے، اور اسی اصل پر ہر فرع قائم ہے سورج کی شعاؤں کو دیکھئے، ہزاروں مکانوں اور روشندانوں میں جدا جدا منظر پیدا کرتی ہیں؛ مگر ان جدا جدا مناظر کی اصل یہی ایک سورج ہے اگر سورج کی یہ کرنیں آفتاب سے مربوط نہ ہوں اور کرنوں کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے یہ مناظر اگر کرنوں سے منقطع ہو جائیں تو یہ سارے

مناظر آن واحد میں بکھر کر نظروں سے اوجھل اور صفحہ ہستی سے معدوم ہو جائیں ایک کا عدد لیجئے ایک کی بنیاد پر ۲/ سے سو، سو سے ہزاروں، لاکھوں، کروڑوں اور اربوں کھربوں، اور بے انتہا، عدد بنتے ہیں، اگر ایک کا یہ عدد جو اصل ہے نہ ہو تو دو سے اوپر جتنے بھی عدد ہیں وہ سب نیست ونابود ہو جائیں۔

اسی طرح دریا کی موجوں اور پانی پر ابھرنے والے بلبلوں کو دیکھئے، سب کی اصل پانی ہے درختوں شاخوں کو دیکھئے، سب کی اصل درخت کی جڑ ہے دنیا کے لاکھوں کروڑوں اربوں کھربوں انسانوں کو دیکھئے، سب کی اصل ایک ''انسانیت'' ہے اس کارخانہ قدرت میں جس طرف نگاہ اٹھایئے ہر شئ کی اصل ایک ہی ہے پھر ان تمام اصلوں کو ملا کر دیکھئے تو ان کی اصل بھی ایک ہی ہے یعنی خداتعالیٰ کا کامل وجود، اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ ہے کہ اس نے ہر فرد بشر کی ذات میں اپنی حکومت پھیلا رکھی ہے، اور سب کے اندر اپنے احکام جاری کر رکھے ہیں اور ہر ایک اس کی رعیت اور اس کا تابع فرمان ہے اس نے کسی کو جو صورت دے دی وہ نہ تو اس سے انکار کرسکتا ہے نہ اس کو بدل سکتا ہے، جو انداز ملا اس کو تبدیل نہیں کرسکتا، بول چال وغیرہ کا جو طرز ملا اس میں کسی قسم کی ترمیم یا تبدیلی نہیں لاسکتا۔

اسی طرح تمام گھوڑوں کی اصل اور منشا اور ہے تمام گدھوں کی اصل ومنشاء اور ہے پھر ان سب کی اصل ایک ہے یعنی جاندار ہونا، نباتات میں سے ہر ایک کی اصل ہے پھر ان سب کی اصل ''جسمیت''، یعنی (جسم والا ہونا) ہے زمین سے آسمان تک ہر شئ کو دیکھئے سب میں جو شئ مشترک ہے وہ وجود ہے۔

(جاری)

.....❁.....

ارشاد فرمایا کہ: ''علم پاک چیز ہے، پاک ظرف میں بھرا جائے گا، جس ظرف کے اندر گندگی موجود ہو اور وہ غیر اللہ اور دنیا کا طالب بنا ہوا ہے، تو ایسا ہی ہے جیسا کہ سونے کے ظرف میں نجاست بھر دی ہو تو محبت صرف ایک چیز کی رہے۔ دنیا استعمال کی چیز ہے، محبت کی چیز نہیں، استعمال جتنا چاہے کرلو لیکن محبت ایک ذات سے رہنی چاہئے۔ تو علم کے شرف کے بعد کسی غیر علم کی طلب کرنا ایسا ہی ہے جیسے ایک عالم طلب کرے کہ میں جاہل بن جاؤں، تو یہ کون سی دانش مندی ہوگی۔ خدا علم دے اور وہ جہالت کو چاہے۔''

حق تعالیٰ نے اہل علم کو عزت وعظمت بخشی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور ''مال'' معدے کی صفت ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی صفت کسی بندے کے اندر آئے تو گویا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کو اپنا نمائندہ بناتے ہیں کہ تو میری صفت کا حامل ہے اس کو دنیا کے اندر پھیلا اور یہ کہے کہ میں تو معدے کی صفت کا حامل بننا چاہتا ہوں، تو ظاہر بات ہے کہ یہ عقل کا کھوٹ ہوگا۔''

(ملفوظات از حکیم الاسلامؒ)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۷

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی

''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف **''تقریر دلپذیر''** سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

موجوں اور بلبلوں کے کارخانوں کو دیکھیے، تو سب کی اصل وہی ایک پانی ہے، شاخوں کو دیکھیے، تو سب کی اصل جڑ ہے، آدمی وغیرہ کو دیکھیے، تو سب ایک اصل میں- جیسے انسانیت وغیرہ کہیے- مشترک ہیں، اسی طرح جس طرف نظر پڑتی ہے، کوئی ایسا کارخانہ دیکھا نہیں جاتا کہ جس کا کوئی سرمنشا نہیں، پھر ان سر منشاؤں کو دیکھیے، تو ان کا کوئی اور سرمنشا ہے، اور اسی طرح اوپر تک چلے چلو، مثلاً: مجھ میں تم میں، ہندو، مسلمان، نصاری میں تو آدمیت مشترک ہے اور سرمنشا ہے، اور اس نے ہر فرد بشر میں اپنی حکومت پھیلا رکھی ہے، اور اپنے احکام مثل: کلام، گفتگو، شکل وصورت کے جاری کر رکھے ہیں، تمام اس کی رعیت تابع دار ہیں، جو صورت ملتی ہے، اس سے انکار نہیں ہوسکتا، جو انداز ملا، اس سے بدل نہیں سکتا، بول چال کا تمغہ اپنے جی سے دور نہیں کرسکتا۔

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اسی طرح گھوڑوں میں اور سرمنشا ہے، اور گدھوں کی اور اصل ہے، اور کتوں کی اور اصل ہے، ان سب اصلوں کی اصل جان دار ہونا ہے، اور ہر نباتات کی علاحدہ اصل اور ان کا اور ہی سلسلہ اور اور ہی سرمنشا ہے، پھر ان کی اصل اور جان داروں کی اصل، جسمیت کی حکومت ہے، اسی طرح اوپر تک چلے چلو، سارے عالم میں وجود کا اشتراک ہے۔

پر چوں کہ شئ مشترک عین اشیائے متعددہ نہیں ہوسکتی، تو تعدد کیوں ہو؟ یوں سمجھ میں آتا ہے کہ وجود، عین عالم اور عین موجودات نہیں؛ بلکہ بایں لحاظ کہ بولا کرتے ہیں فلانی شئ موجود ہے، اور فلانی موجود نہیں- یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود، عالم کی ذات سے ایک جدا چیز ہے، نہیں تو یوں نہ ہوسکتا کہ ایک شئ کبھی موجود ہو، کبھی نہ ہو؛ بلکہ ہمیشہ ہمیشہ موجود رہتی، مع ہذا سب کا وجود یکساں نظر آتا ہے، یعنی جس طرح آسمان زمین کو موجود کہتے ہیں، ویسے ہی ہمیں تمہیں موجود کہتے ہیں، وہاں وجود کا کچھ اور نام نہیں ہوگیا، یہاں کچھ اور نہیں ہوگیا؛ بلکہ جیسے دھوپ کہیں ہو، دھوپ ہی کہیں گے، ایسے ہی عالم میں ہر جگہ وجود کو وجود ہی کہتے ہیں، یہ نہیں کہ جیسے دھوپ میں اور چاند کی چاندنی میں فرق ہے کہ اس کے سبب دو نام ہوگئے ہیں، آسمان زمین کے وجود کا کچھ اور نام ہو اور ہمارے تمہارے وجود کا کچھ اور نام ہو۔

ہاں جیسے دھوپ صحن وسیع میں زیادہ آتی ہے اور دیر تک رہتی ہے اور صحن تنگ میں کم آتی ہے اور تھوڑی دیر رہتی، ایسے ہی زمین، آسمان کا وجود بڑا ہے اور دیرپا ہے، اور ہمارا تمہارا وجود کم ہے اور چنداں دیرپا نہیں۔

القصہ، اشتراک وجود کے قرینے سے معلوم ہوا کہ وجود عالم میں اور عالم میں فرق ہے، یہ دونوں بالکل ایک شئ نہیں؛ بلکہ- بایں لحاظ کہ ایک شئ کبھی موجود ہوتی ہے اور کبھی معدوم- یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود عالم ایک خارجی چیز ہے اور ایک عارضی شئ ہے، اصلی اور ذاتی نہیں، اور جب وجود عالم عارضی اور خارجی اور مستعار ٹھہرا، اصلی اور ذاتی ہوا، تو ہم بہ قیاس اس بات کے- کہ جیسے گرم پانی کی گرمی، جو عارضی، خارجی، مستعار ہے، آگ کی عطا کی ہوئی ہے، جس کی گرمی اصلی اور ذاتی ہے، یا جیسے قلعی دار آئینے کا نور، جو آفتاب کے مقابل ہو، اصلی نہیں؛ بلکہ آفتاب کا فیض ہے، جس کا نور اصلی اور ذاتی ہے- بالیقین یوں سمجھتے ہیں کہ ایسے ہی عالم کا وجود، جو اصلی اور ذاتی نہیں ایک شئ عارضی ہے، کہیں خارج سے ایسے موجود سے ملا ہوگا، جس کا وجود اصلی ہوگا، وہ بجز صانع کے، اور کون ہے؟

غرض، یہاں سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ یہ عالم خود بخود یوں ہی موجود نہیں؛ بلکہ اس کے لیے کوئی موجد ہے، اور یہ وہی پہلی بات ہے کہ جس سے اس رسالے کا شروع ہوا ہے۔

الحاصل، اس بات سے تو تسلی ہوئی کہ اس عالم کا وجود اصلی نہیں؛ بلکہ ایک عارضی چیز ہے، تو جیسے گرم پانی کی مثلاً گرمی- جو اصلی نہیں، عارضی ہے- آگ کا فیض ہے، جس کی گرمی اصلی ہے، پس ایسے ہی عالم کا وجود، جو عارضی ہے کسی موجود اصلی کا فیض ہوگا، اور وہ موجود اصلی ہی اس عالم کا خدا ہے۔

مگر چوں کہ سب کا وجود ایک طرح کا نظر آتا ہے- چناں چہ اوپر مذکور ہوا- تو جیسے آفتاب سے گو ہزار ہا جگہ دھوپ پھیلے، پر سب کے سب ایک ہی آفتاب کا فیض ہے، ایسے ہی یوں سمجھنا چاہیے کہ تمام عالم کا وجود بھی ایک موجود حقیقی اور اصلی کا پرتو ہے، سو اسے ہی ہم خدا کہتے ہیں۔ (۱)

باقی رہا یہ شبہ، ہم نے مانا کہ موجودات کے وجود میں اس طرح کا فرق نہیں، جیسے دھوپ میں اور چاند کی چاندنی میں، سب کا وجود ایسا ہی یکساں نظر آتا ہے، جیسے اس میدان کی اور اس میدان کی دھوپ،

---

(۱) تمام اشیائے عالم میں صورت، شکل، خاصیات اور اثرات کے اختلاف کے باوجود، نفس وجود ایک ایسی قدر مشترک شئ ہے کہ جو سب پر موجود کے اطلاق کا جواز فراہم کرتی ہے یعنی جو شئ بھی وجود رکھتی ہے اس کو موجود کہنا ہوگا خواہ اس کا وجود حواس خمسہ کے ذریعہ ہمیں محسوس ہو یا عقل و وجدان اور استدلال اور قرائن کے ذریعہ، یہ بات الگ ہے کہ کسی شئ کا وجود بڑا ہے، کسی کا چھوٹا ہے۔

اشیاء کائنات کا وجود عارضی ہے؛ کیوں کہ ہم کھلی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایک شئ کبھی موجود ہوتی ہے اور کبھی معدوم ہو جاتی ہے، اگر وجود دائمی چیز ہوتا تو کبھی معدوم نہ ہوتا اس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اس عالم کا وجود ایک خارجی چیز ہے جو عارضی ہے اصلی اور ذاتی نہیں جب عالم کا وجود عارضی، خارجی اور مستعار ہوا، ذاتی اور اصلی نہیں، تو لازمی طور پر کہیں خارج سے ایک ایسے موجود سے ملا ہوگا جس کا وجود اصلی ہوگا اور وہ موجود جس کا وجود اصلی ہے وہ اس کائنات کے بنانے والے کے علاوہ اور کون ہو سکتا ہے؟

اس سے ثابت ہوا کہ عالم خود بخود وجود میں نہیں آیا جیسا کہ خالص جاہلیت کا عقیدہ ہے کہ یہ نظام کائنات اتفاقی ہے، اس نظام کے پیچھے نہ کوئی مصلحت، نہ مقصد نہ غرض بس یوں ہی خود بخود بغیر کسی انتظام کرنے والے کے چل رہا ہے اور یوں ہی ختم ہو جائے گا، نہ اس کا کوئی مالک ہے نہ خالق رہا انسان تو وہ ایک خودرو جانور ہے، کچھ خواہش رکھتا ہے جن کی تکمیل کے لیے اس کی طبیعت اندر سے زور ڈالتی ہے وہ کچھ قوتیں، آلات، اور اعضاء رکھتا ہے جو ان خواہشات کو پورا کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں اس کی قوتوں اور صلاحیتوں کا اس کے سوا کوئی اور مصرف قطعاً ہی نہیں کہ یہ اپنی خواہشات اور ضروریات کو زیادہ اطمینان اور کمال کے ساتھ پورا کرے، ہر انسان خود مختار ہے اور غیر ذمہ دار ہستی ہے، اپنے لیے اصول وقوانین وضع کرنا اپنی قوتوں کا مصرف تجویز کرنا اور موجودات عالم کے ساتھ اپنے طرز عمل کو متعین کرنا اس کا اپنا کام ہے اس کے لیے نہ کوئی علم کا منبع اور نہ ہدایت کا سرچشمہ ہے کہ جہاں سے اسے زندگی کا قانون مل سکے اس کے لیے اگر کوئی ہدایت موجود ہے تو جانوروں کی زندگی اور پتھروں کی سرگزشت میں ہے وہ اگر کسی کے سامنے جواب دہ ہے تو خود اپنے سامنے، پھر اعمال کے سارے نتائج اسی زندگی کی حد تک ہیں لہٰذا صحیح اور غلط مفید اور مضر قابل اخذ وقابل ترک کا فیصلہ انھیں نتائج کے اعتبار سے کیا جائے گا جو اس دنیا میں ظاہر ہوتے ہیں بہر حال یہ ثابت ہوگیا کہ اس عالم کا کوئی صانع اور موجد ہے جس کا وجود حقیقی اور دائمی ہے، اور دیگر موجودات عالم کا وجود اسی دائمی اور حقیقی وجود کا پرتو ہے۔

پر اگر فرض کریں کہ آسمان پر کئی آفتاب ہوں، تو جیسے بہت سے ستاروں کا نور مل کر رات کو یکساں نظر آتا ہے، ایسے ہی ان آفتابوں کا نور بھی مل کر یکساں ہی نظر آئے، تو اگر اسی طرح کئی صانع بھی ہوں اور سب کے وجود کا پرتو مل کر یکساں نظر آتا ہو، تو کیا بعید ہے؟

سو اس شبہ کا جواب اول تو یہ ہے کہ ابتداء میں اس تقریر کے، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جس کارخانے کو دیکھئے، وہ کسی ایک چیز پر منقطع ہوتا ہے، اور جس سلسلے کو دیکھئے، کسی ایک پر منتہی ہوتا ہے، چناں چہ دو چار مثالیں یعنی دھوپوں کا کارخانہ آفتاب پر تمام ہوتا ہے، اور عدد کا سلسلہ ایک پر، اور موجوں کا قصہ پانی پر، اور سوا اس کے اور بھی بیان کی گئیں، سو معلوم ہوا کہ جتنے جہان میں پھیلاؤ ہیں، وہ کسی ایک شئ کی طرف سمٹتے چلے آتے ہیں، جیسے مخروط، یا زاویہ، یا گاجر کے نیچے کی جانب ایک نقطے پر سمٹتے چلے آتے ہیں، اب ہم پوچھتے ہیں کہ وحدت اشیائے مذکورہ بھی آخر اشیائے موجودہ میں سے ہے، یعنی موجود کی قسم میں سے ہے، جیسے ہم تم انسان کی قسم میں سے، اور پھر اشیائے مذکورہ کی وحدت کا وجود بھی عارضی ہے؛ کیوں کہ آفتاب، پانی وغیرہ کے بہت ٹکڑے ہو سکتے ہیں، چناں چہ ظاہر ہے، اصلی جب ہوتا کہ ان کی وحدت کسی طرح زائل نہ ہو سکتی، یعنی کسی طرح سے تقسیم نہ ہو سکتی اور کثرت کی گنجائش نہ ہوتی، تو اس صورت میں جیسے عالم کا وجود عارضی ہے، یہ بھی عارضی ہوگی، اور اسی موجود اصلی کا فیض ہوگا، جس کا فیض وجود عام ہے، تو بے شک اس کے اندر وحدت بھی اصلی ہوگی، اور یہی ہمارا مطلب ہے۔

بہ خلاف کثرت کے کہ وہ حقیقت میں وجود کے اقسام میں سے نہیں، غلطی کے باعث اسے موجودات میں سے شمار کرتے ہیں؛ بلکہ جیسے وحدت کی اصل وجود ہے، کثرت کا مبنیٰ عدم پر ہے، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نورِ آفتاب ایک شئ واحد ہے، پر اگر دیوار میں ایک مکان کے دو روشن دان برابر ہوں، تو بہ سبب بیچ کی اندھیری کے ہر روشن دان کا نور جدی معلوم ہوگا، غرض یہ کثرت اندھیرے کے سبب ہوتی ہے، اگر ادھر ادھر بیچ میں اندھیرا نہ ہو یعنی دیوار کو مکان کے بیچ میں سے اٹھا ڈالیں، تو سب جگہ نور ہی نور ہو جائے، اور یہ فرق اور امتیاز اور تعدد - جس کا نام کثرت ہے - باقی نہ رہے، اور چوں کہ اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں اور یہی عدم ہے، تو معلوم ہوا کہ یہ کثرت، عدم کے باعث معلوم ہوتی ہے، کچھ وجود کی اقسام میں سے نہیں۔

القصہ، کوئی یوں نہ دھوکا کھائے کہ کثرت بھی تو وجود کی اقسام میں سے ہے، اور وجود عالم عارضی ہے، تو یہ بھی کسی موجود حقیقی کا فیض ہوگا، تو لازم آئے گا کہ کثرت بھی خدا کے اندر ہو، کیوں کہ دوسرے کو فیض اسی چیز کا ہوتا ہے، جو اپنے اندر ہوتی ہے، آگ میں اگر گرمی نہ ہو، تو دوسروں کو کیا گرم کرے؟

اس تقریر سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ جو اوصاف، وجود کی اقسام میں سے ہیں اور عالم میں پائے جاتے ہیں، جیسے مثلاً: بینا ہونا، تو وہ ضرور ہیں کہ خدا تعالیٰ میں بھی ہوں، اور جو اوصاف عدمی ہوں، جیسے مثلاً: نابینا ہونا، وہ ضرور ہیں کہ خدا میں نہ ہوں، اور یہ بھی ثابت ہوا کہ جو موجود اصلی ہو، اس میں کسی طرح کی تقسیم گنجائش نہ ہو، نہیں تو وحدت- جو اوصاف وجودی میں سے ہے، چناں چہ ابھی ظاہر ہوا- اس میں اصلی نہ ہو، حالاں کہ یہ محال ہے کہ وجود تو اس کا اصلی ہو اور سب قسم کا وجود، موجودات کو اس سے پہنچے اور ہر طرح کے وجود کا وہ معدن اور منبع ہو اور پھر اس میں بعضی قسم وجود کی، اصلی نہ ہوں۔

اور یہ بھی ثابت ہوا کہ وجود، اس کا عین ذات ہے اور ذات اس کی، عین اوصاف ہے اور اوصاف، اس کے عین وجود ہیں، یہ نہیں کہ ذات اس کی اور ہے اور اوصاف اور ہیں اور وجود اور ہے، ورنہ دو خرابیاں لازم آئیں گی:

۱- ایک تو یہ کہ اس میں وحدت اصلی نہ ہو، حالاں کہ اس کی وحدت کا اصلی ہونا ابھی ثابت ہوا۔

۲- اور دوسرے یہ کہ جیسے ہمارا وجود بہ سبب اس کے کہ ہماری ہی ذات پر ایک شئ زائد ہے- عارضی ٹھہرا، ایسے ہی اس کا وجود بھی عارضی ہوگا، پھر وہ موجود اصلی کیوں ہوگا؟

القصہ، وہ ایک شئ مفرد بسیط ہے کہ عقل میں اس کا مرکب ہونا کسی طرح نہیں آسکتا، اور ان مضامین کی شرح خدا کو منظور ہے، تو کہیں آئندہ کی جائے گی۔

دوسرا جواب- کہ جس سے تقریر دلیل مرقوم بالا میں، احتمال تعدد صانع کی گنجائش نہ رہے- یہ ہے کہ اگر مثل دو آفتابوں کے کئی صانع، ایجاد عالم میں شریک ہوں، تو وہ دونوں جیسے صانع ہونے اور موجود اصلی ہونے میں شریک ہوں گے، ویسے ہی کسی بات میں علاحدہ بھی ہوں گے، کیوں کہ جہاں تعدد اور اشتراک کسی بات میں پائے جاتے ہیں وہاں لازم ہے کہ کسی بات میں علاحدگی بھی ہوگی، مثلاً دو آدمی باوجودے کہ آدمیت میں شریک ہیں، کسی کسی بات میں علاحدہ بھی ہیں، جیسے شکل صورت، قد و قامت، مکان، زمان، رنگ روپ، مزاج وغیرہ، اگر یہ علاحدگی اور فرق نہ ہو، تو تعدد ہرگز نہ ہو، وہی ایک آدمیت رہے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ تعدد اور کثرت اگر ایسی جگہ ہوں کہ وہ کسی بات میں مشترک بھی ہوں، تو لازم ہے کہ وہاں کسی کسی بات میں علاحدگی اور کوئی کوئی خصوصیت بھی ہونی چاہیے، تو اب دوسری بات سنیے! کہ ایسی جگہ نام بہ اعتبار ان خصوصیات کے ہی ہوا کرتا ہے، مثلاً کلّو، بدھو وغیرہ، یا عورت، مرد یا

ہندو، مسلمان، انگریز، یہود ان خصوصیات ہی کا نام ہے، آدمیت - جو ایک شئ مشترک ہے- وہ ان ناموں سے علاحدہ ہے، اس کا ان میں کچھ دخل نہیں، اسی واسطے اگر پوچھتے ہیں کہ کلّو مثلاً کون سا ہے؟ تو یوں کہا کرتے ہیں کہ فلانے کا بیٹا، فلانے کا پوتا، فلانی جگہ کا رہنے والا، فلانی شکل صورت کا، علی ہذا القیاس، غرض اس سوال کے جواب میں اس کی خصوصیات ہی بیان کیا کرتے ہیں، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نام تمیز اور پہچان کے لیے ہوتا ہے، سو پہچان اور تمیز اگر حاصل ہوتی ہے، تو خصوصیات ہی کے جاننے سے ہوتی ہے۔

الغرض، کلّو، بدھو چند خصوصیات کا نام ہے کہ جن میں آدمیت مشترک ہے، اسی طرح آدمی، گھوڑا، گدھا وغیرہ چند خصوصیات کا نام ہے کہ جن میں زندگی اور جان دار ہونا مشترک ہے، اسی طرح اوپر تک چلے چلو، سب سے اوپر جو اشتراک ہے، تو وجود میں ہے، یعنی وجود سب میں مشترک ہے۔

اب سمجھنا چاہیے کہ موافق قاعدۂ مذکورہ کے سب موجودات، جیسے وجود میں شریک ہیں، ایسے ہی کسی کسی بات میں مخصوص بھی ہوں گی، یعنی بعضی بعضی ایسی خصوصیات بھی ہوں گی کہ جن کے سبب ایک دوسرے سے متمیز ہوگا اور ہر ایک کے جدا جدا نام ہو جائیں گے، سو ان خصوصیات ہی کو تقریر مرقومۂ بالا میں ذات کہا ہے، یعنی جو باتیں کہ موجودات میں سوائے وجود کے پائی جاتی ہیں، ان سب کے مجموعے کا نام ذات ہے، مگر ذات بے وجود کے معدوم محض ہے، جب تک کہ اس کے ساتھ وجود نہ لگے، وہ کچھ چیز شمار میں نہیں آتی۔ (۲)

---

(۲) ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح موجودات کے وجود میں یکسانیت نظر آتی ہے، مثال کے طور پر سورج کی روشنی اور چاند کی چاندنی جس ذرہ پر بھی پڑے گی، اس میں روشنی یکساں نظر آتی ہے یہ نہیں کہ سورج اور چاند کے سامنے جو چیزیں موجود ہیں ان میں سے بعض پر تو روشنی زیادہ پڑے اور بعض پر کم، بالفرض اگر آسمان پر بہت سے سورج اور بہت سے چاند ہوں تو سب کی روشنی مل کر کائنات کی ہر شئ پر یکساں ہی پڑے گی، اسی طرح اگر اس کائنات کے کئی صانع بھی ہوں اور سب کے وجود کا پرتو مل کر یکساں نظر آتا ہو تو اس میں تعجب کیا ہے؟ اس شبہ کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ دنیا کے اس عظیم کارخانہ کی کسی بھی چیز پر نگاہ ڈالئے وہ کسی نہ کسی ایک انتہاء پر جا کر ختم ہو جاتی اور جس سلسلہ کو بھی دیکھئے وہ کسی ایک نقطہ پر جا کر منتہی ہو جاتا ہے مثلاً دھوپ کا کارخانہ آفتاب پر جا کر ختم ہو جاتا ہے عدد کا سلسلہ ایک خاص نقطہ پر منتہی ہو جاتا ہے، پانی کی موجوں کا سلسلہ پانی پر جا کر اختتام پذیر ہو جاتا ہے، اسی پر قیاس کرتے چلے جائیے، دنیا میں جو پھیلاؤ کا سلسلہ ہے وہ کسی ایک شئ پر جا کر سمٹ جاتا ہے، پھر جس نقطہ پر جا کر یہ پھیلاؤ سمٹ جاتا ہے، وہ ایک وحدت کہلاتی ہے، اس وحدت کا وجود بھی عارضی ہے، کیوں کہ یہ کثرت کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے اور کثرت نام ہے وحدت کے فنا کا کیوں کہ جب ایک شئ کے بہت سے ٹکڑے کیے جائیں گے تو اس کی وحدت زائل ہو جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ اگر وحدت کا وجود حقیقی ہوتا تو وہ کسی بھی صورت میں زائل نہ ہوتا، یعنی وہ شئ کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرتی اور نہ ہی اس میں تقسیم اور تکثیر کی گنجائش ہوتی، اس صورت میں جیسے عالم کا وجود عارضی ہے عالم کی اشیاء کی وحدت کا وجود بھی عارضی ہے اور اسی وجود اصلی کا فیض ہے کہ جس کے وجود کا فیض عام ہے، تو لامحالہ اس وجود اصلی یا موجود اصلی کے اندر وحدت بھی اصلی ہوگی۔

رہا ایک شئ کا بہت سے اجزاء میں تقسیم ہونا اور کثرت کو قبول کرنا، یہ حقیقت میں اشیاء کے وجود میں داخل نہیں محض نظر اور فہم کے دھوکہ سے ہم اس کو اشیاء کے وجود کے اقسام میں سمجھ بیٹھتے ہیں؛ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ وحدت اشیاء کی اصل تو ان کا وجود ہے اور ان میں کثرت کا پیدا ہونا، یہ ایک عدمی شئ ہے، اس واسطے کہ جب ہم دیکھتے ہیں کہ سورج کی روشنی تو ایک ہے؛ مگر کسی مکان کی دیوار میں دو روشن داں برابر ہوں تو ان دو دیواروں کے بیچ میں جس حصہ میں اندھیرا ہو، ہر روشن داں کی روشنی الگ معلوم ہوتی ہے، گویا روشنی کی وحدت میں یہ کثرت اندھیرے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اگر دیوار کے بیچ میں ادھر ادھر اندھیرا نہ ہو یعنی دیوار کو مکان کے درمیان سے ہٹا دیں تو سب جگہ نور یکساں ہی ہو جائے گا، گویا روشنی میں تقسیم تعدد کی وجہ سے ہوئی، اور اسی تعدد کو کثرت سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر چوں کہ اندھیرا نور کے نہ ہونے کا نام ہے جب نور آجائے گا، یہ اندھیرا خود بخود ختم ہو جائے گا، معلوم ہوا کہ یہ کثرت عدم کی وجہ سے محسوس ہوتی ہے، کثرت وجود کے اقسام میں داخل نہیں ہے، غرض کسی کو یہ دھوکہ نہ ہونا چاہیے کہ کثرت وجود کے اقسام میں سے ہے، جب وحدت عارضی ہے، تو اس کی کثرت بھی عارضی ہے پھر دونوں چوں کہ ایک وجود حقیقی اور ایک اصل کا پرتو ہیں اس لیے لازم آئے گا کہ کثرت بھی وجود حقیقی کا پرتو ہے، اور اس سے لازم آئے گا کہ خود وجود باری میں بھی کثرت تعدد ہے جبھی تو اس کے فیض سے اشیاء کائنات میں کثرت اور تعدد ہے؛ کیوں کہ دوسری چیزوں کے عارضی وجود میں فیض اسی وقت ممکن ہے جب اصل وجود کے اندر بھی کثرت ہو مثلاً آگ میں اگر گرمی نہ ہو تو دوسروں کو کیا گرم کرے گی، اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ جو اوصاف موجودات عالم میں پائے جاتے ہیں ضروری ہے کہ وہ صانع اور خالق میں بھی پائیں جائیں جیسے دیکھنا، سننا، جاننا اور جو اوصاف عدمی ہیں مثلاً نابینا ہونا، بہرہ اور گونگا ہونا ضروری ہے کہ یہ اوصاف اللہ تعالیٰ میں موجود نہ ہوں اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جو موجود اصلی ہو گا اس میں کسی طرح کثرت اور نقص کی گنجائش نہ ہو گا، ورنہ وحدت جو کہ باری تعالیٰ کے اوصاف وجودی میں سے ہے، وہ اصلی نہ ہو گی حالاں کہ یہ محال ہے کہ وجود تو اس کا اصل ہو مگر اس کی اقسام اصل نہ ہوں، یہ ناممکن اور محال ہے۔

اس وضاحت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود باری تعالیٰ اس کی ذات کا عین ہے اور اوصاف باری تعالیٰ بھی اس کے عین وجود میں ہیں یہ نہیں کہ اس کی ذات کچھ اور ہے اور وجود کچھ اور ہے، اس سے دو خرابیاں لازم آئیں گی:

(۱) یہ کہ باری تعالیٰ میں وحدت نہ ہو حالاں کہ اس کی وحدت کا اصل ہونا ماقبل کی تقریر سے ثابت ہوا۔

(۲) یہ کہ جیسا ہمارا وجود بایں معنی ہماری ذات کے اوپر ایک زائد اور عارضی ٹھہرے ایسے ہی باری تعالیٰ کا وجود بھی (نعوذ باللہ) عارضی ہو گا پھر وہ موجود اصلی کیسے ہو گا؟ مگر یاد رکھیئے کہ باری تعالیٰ کا وجود ایک شئ مفرد بسیط ہے عقل کسی طرح بھی اس کے مرکب کو تسلیم نہیں کرتی اور نہ یہ بات عقل میں آنے والی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ''آفتابوں کی طرح کئی صانع عام ایجاد عالم میں شریک ہوں تو اس اختلاف کے باعث ان کے مزاجوں، طبیعتوں اور طریقوں میں بھی فرق ہو گا اور یہ فرق ذات کی وجہ سے ہو گا وجود کی وجہ سے نہیں وجود تو ایک ہی رہتا ہے اسی طرح اگر کئی صانع موجود ہوں تو نہ کئی ہوتا وجود میں تعداد کی علامت نہیں اس کی صفات میں تعداد کی علامت ہو سکتی ہے، اور باری تعالیٰ کی صفات میں تعدد محال نہیں؛ بلکہ اس کی ذات اور وجود میں تعداد محال ہے۔

(جاری)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۸

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی

"**تقریر دلپذیر**" کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف "**تقریر دلپذیر**" سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

القصہ، بے وجود کے موجود نہیں ہوسکتی اور اس کے موجود ہونے اور اس کے ساتھ وجود کے لگنے کے یہ معنی ہیں کہ جیسے در و دیوار، زمین پہاڑ، آفتاب کے سبب - جو منور اصلی ہے - منور ہو جاتے ہیں، اور ان کی تیرگی اور اندھیرا - جو ذاتی ہے - زائل ہو جاتا ہے، ایسے ہی خداوند کریم کے باعث - جو موجود اصلی ہے - ذات کی یعنی ان خصوصیات کی نیستی اور عدم اصلی زائل ہو جاتا ہے، اور ایک طرح کا وجود حاصل ہو جاتا ہے پر جیسے در و دیوار وغیرہ کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے کچھ نسبت نہیں، ایسے ہی ذات کے وجود کو موجود اصلی کے، یعنی خدا کے وجود سے کچھ نسبت نہیں۔(۱)

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

(۱) بات وجود کی چل رہی تھی کہ اصل دائمی اور حقیقی وجود اللہ کی ذات کا ہے اور کائنات کی ہر شئ کا وجود اسی وجود باری کا پرتو ہے اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ جیسے در و دیوار، زمین، پہاڑ، وغیرہ پر سورج کی روشنی پڑتی ہے، (**بقیہ اگلے صفحہ پر**)

الغرض، جیسے مثال مذکور میں آفتاب کے سوا سب چیزیں اصل سے سیاہ اور تیرہ ہیں، اور منور ہے، تو آفتاب ہی ہے، چناں چہ تہ خانوں وغیرہ میں- جہاں آفتاب کی چمک بالکل نہ پہنچتی ہو اور کچھ نظر نہ آتا ہو -وہاں سپید اور سیاہ برابر ہوجاتے ہیں، ایسے ہی موجود اصلی کے سوا جو چیز ہے، اصل سے معدوم ہے، اگر کچھ وجود اسے ملتا ہے، تو موجود اصلی کا پرتو ہوتا ہے، جیسے در و دیوار کا نور آفتاب کے نور کا پرتو ہے اور جیسے آفتاب میں سب در و دیوار شریک ہیں اور اس کے یہ معنی ہیں کہ ایک آفتاب سے سب جگہ دھوپ پھیل رہی ہے، ایسے ہی موجود اصلی میں بھی سب موجودات شریک ہیں اور اس کے یہ معنی ہیں کہ سب جگہ موجود اصلی کے وجود کا پرتو ہے۔(۲)

اس تمہید کے بعد یہ گذارش ہے کہ اگر دو، یا کئی صانع، موجود اصلی اور صانع ہوں گے، تو جیسے وہ موجود اصلی اور صانع ہونے میں شریک ہوں گے، ویسے ہی ان میں کچھ خصوصیات بھی ہوں گے، جن کے سبب وہ دونوں ایک دوسرے سے متمیز ہوں گے، ورنہ دوئی نہ ہوگی، اور موافق تقریر سابق کے وہ خصوصیتیں -جو ماسوا موجود اصلی کے ہیں- اصل سے معدوم ہوں گے، اور اگر وہ موجود بھی ہوں گے، تو مثل اور موجودات کے یعنی مثل ذات عالم اور ذات افراد عالم کے موجود اصلی کے پرتو سے موجود ہوں گی، اس صورت میں اول تو موجود اصلی پھر وہی ایک نکلا؛ بلکہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ موجود اصلی کے معنی میں یہ بات داخل ہے کہ ایک ہی ہوا کرتا ہے، اس میں تعدد احتمال کرنا عقل کی نارسائی ہے؛ بلکہ ایسا ہے، جیسے زید، عمرو، بکر میں کوئی تعدد کا احتمال نکالے، دوسرے ہم میں اور ان صانعوں میں کیا فرق رہا؟ کیوں کہ جب ان کے

(**بقیہ پچھلے صفحہ کا**) وہ ان تمام چیزوں کو روشن اور منور کردیتی ہے؛ مگر یہ روشنی عارضی اور غیر حقیقی ہے، اصل روشنی آفتاب کی ہے کہ جس سے یہ تمام اشیاء منور ہوجاتی ہیں ایسے ہی باری تعالیٰ عز اسمہ جو موجود حقیقی اور اصلی ہے، جس سے کائنات کی نیستی اور عدم زائل ہوجاتا ہے، اور ایک طرح کا وجود مل جاتا ہے، مگر جس طرح در و دیوار کی روشنی کو آفتاب کی روشنی سے کچھ نسبت نہیں، یعنی آفتاب کی روشنی سے در و دیوار کی روشنی کا مقابلہ کسی طرح نہیں کیا جاسکتا اسی طرح باری تعالیٰ جو موجود اصلی ہیں، اس کے وجود سے اشیاء کائنات کے وجود کو بھی کوئی نسبت نہیں۔

(۲) مذکورہ بالا مثال میں جس طرح سورج کے علاوہ تمام چیزیں اصلاً سیاہ اور تاریک ہیں اور اگر منور اور روشن ہے تو وہ صرف سورج ہے، اسی لیے جہاں آفتاب کی روشنی نہیں پہونچ پاتی جیسے تہ خانے و تاریک خانے، وہاں روشنی نہ ہونے کے باعث کچھ نظر نہیں آتا، کیا، سیاہ اور کیا سفید، وہاں سب برابر ہوجاتا ہے، اور تاریکی ہی تاریکی ہوتی ہے، اسی طرح موجود اصلی ذات حق کے سوا ہر شئ معدوم ہے اگر اسے وجود ملتا ہے تو وہ موجود اصلی ذات حق کے وجود کا پرتو ہوتا ہے، اور جس طرح سورج کی روشنی میں در و دیوار سب شریک ہوتے ہیں، جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ سورج کی روشنی ہر جگہ پھیلی ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح موجود اصلی سب موجود پر اپنے وجود کا پرتو ڈالے ہوئے ہے۔

موجود اصلی میں شریک ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کے پرتو سے موجود ہیں، تو یہ بات تو ہم میں بھی پائی جاتی ہے، سو یہ کیا نا انصافی ہے کہ انھیں تو صانع اور موجود اصلی کہو، اور ہمیں نہ کہو؟۔(۳)

دوسرے ہمارا مطلب بھی توحید سے اتنا ہی ہے کہ سب موجودات کا سلسلہ ایک موجود اصلی پر تمام ہوتا ہے، سو یہ بات اس صورت میں بھی حاصل ہوگئی، کیوں کہ جب موجودات دو صانع سے مثلاً پیدا ہوئی اور وہ دونوں ایک موجود اصلی میں شریک ہوئے اور اصل سے معدوم ٹھہرے، تو یہ معنی ہوئے کہ موجود اصلی کا فیض ان دونوں کے واسطے سے اوروں کو پہنچتا ہے، جیسے پرنالے کے وسیلے سے چھت کا پانی نیچے آتا ہے، اور آتشی شیشے کے طفیل آفتاب کی سوزش اور چیزوں کو پہنچتی ہے، اور آئینۂ قلعی دار کے صدقے سے آفتاب کا نور ان در و دیوار کو پہنچتا ہے، جو آفتاب کے مقابل نہیں ہوتے، ان سب صورتوں میں سب جانتے ہیں کہ یہ فیض، حقیقت میں پرنالے اور آتشی شیشے اور آئینے کا نہیں، گو ظاہر میں یوں ہی معلوم ہوتا ہو کہ ان ہی کا فیض ہے؛ بلکہ چھت کا پانی پرنالے کی راہ سے آتا ہے، پرنالے سے پیدا نہیں ہوتا، آفتاب کی سوزش آتشیں شیشے کی راہ سے آتی ہے، آتشی شیشے میں کچھ حرارت نہیں، آفتاب کا نور آئینے کی راہ سے اور اشیاء کو پہنچتا ہے، آئینے میں ذرہ برابر نور نہیں۔

سو ایسی طرح کے اگر بہت سے موجود اصلی اور کثرت سے صانع موجود ہوں، تو توحید میں کچھ رخنہ نہیں پڑنے کا؛ بلکہ اور محکم اور مستحکم ہو جائے گی، کیوں کہ فلک اور زمانہ - جو بہ اعتبار شہرت کے وقائع عالم

(۳) جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ بطور تمہید تھا تا کہ جو بات مقصود کے درجہ میں ہے ان مثالوں کی روشنی میں خوب واضح ہو جائے، سو مقصود یہ ہے کہ اگر اس کائنات کے دو یا زیادہ صانع ہوں اور سب ہی موجود اصلی ہوں تو ان میں کچھ خصوصیات بھی لازمی طور پر ہوں گی جن کی وجہ سے وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہو سکیں، اگر ان میں سے ہر ایک میں کوئی اپنی خصوصیت نہیں ہوگی تو ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہونے کی وجہ سے ان میں غیریت کے بجائے عینیت ہوگی بالفاظ دیگر سب مل کر ایک ہی شمار ہوں گے ان میں دوئی متحقق نہ ہوگی، اور سابق میں ہم بتا چکے ہیں کہ وہ خصوصتیں جو موجود اصلی کے علاوہ ہوں گی وہ حقیقت میں معدوم ہوں گی کیوں کہ موجود اصلی کے علاوہ ہر شئ کا وجود اور اس کی خصوصیت اصلاً معدوم ہوتی ہے، اور موجود اصلی کے باعث وجود یں آتی ہے، اب اگر دو یا دو سے زیادہ صانع موجود بھی ہوں گے تو موجود ہونے میں دیگر اشیاء کائنات کی طرح ہوں گے کہ ان کا وجود موجود اصلی کا پرتو ہوتا ہے، جس سے یہ نتیجہ بھی نکلے گا کہ موجود اصلی ایک ہی ہوا کرتا ہے، اس میں تعدد کا احتمال پیدا کرنا یہ عقل انسانی کی نارسائی ہے اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کوئی شخص دوسرے شخص سے کہے تم ایک نہیں دو ہو پھر جب وہ دو یا دو سے زیادہ صانع وجود میں ہماری ہی طرح موجود اصلی کے وجود کا پرتو ہوئے تو ہم میں اور ان میں فرق ہی کیا ہوا؟ اس واسطے کہ جب ان کے موجود اصلی میں شریک ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ وہ موجود اصلی کے وجود کے پرتو سے موجود ہیں تو یہ بات تو ہم بھی پائی جاتی ہے، پھر یہ کیا انصاف کی بات ہے کہ انھیں تو صانع اور موجود اصلی کے لقب سے نوازا جائے اور ہمیں کچھ بھی نہ کہا جائے؟

کا فاعل گنا جاتا ہے- یا انسان، حیوان وغیرہ کو- کہ بہ اعتبار ظاہر افعال اختیاریہ کا خالق معلوم ہوتا ہے چناں چہ بہت سے نادانوں کی اسی سبب سے ان کی طرف خالق ہونے کا گمان کیا یقین ہے- یا دوا وغیرہ تاثیر کی چیزیں- جو بہ نسبت اپنی تاثیروں کے موثر حقیقی یعنی خدا معلوم ہوتے ہیں- وہ سب چیزیں بہ نسبت اپنے فیوض کے وسیلۂ فیض اور واسطۂ ایجاد سمجھی جائیں گی، اور ان کے خالق ہونے کا دھوکا- جو بعضے ظاہر پرستوں کو پڑا تھا- بے محنت حال ہو جائے گا۔ (۴)

(جاری)

............۞............

(۴) توحید باری کا مفہوم بھی ہمارے نزدیک یہی ہے کہ کائنات کی ہر شیٔ کے وجود کا سلسلہ اسی موجود اصلی (باری تعالیٰ) پر ختم ہوتا ہے اور یہ مقصد اس طریقہ سے بھی بخوبی پورا ہو جاتا ہے، کیوں کہ بقول معترض جب موجودات عالم دو یا دو سے زیادہ صانع سے وجود میں آئے اور وہ صانع خود بھی اپنے وجود میں ایک موجود اصلی کے ساتھ شریک ہوئے اور اس سے پہلے وہ معدوم تھے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ موجود اصلی کا فیضان وجود ان متعدد صانع کے واسطے سے دیگر موجودات تک پہنچتا ہے، جیسے پرنالہ کے ذریعہ چھت کا پانی نیچے آتا ہے اور آتشی شیشے کی وساطت سے سورج کی تپش اور حرارت ان تمام چیزوں تک پہونچتی ہے جن پر آتشی شیشہ کا عکس پڑتا ہے اور شفاف آئینہ کے ذریعہ سورج کی روشنی کا فیضان ان دیواروں تک بھی پہونچ جاتا ہے جو سورج کے سامنے نہیں ہوتیں ان تمام صورتوں میں یہ فیضان پرنالے، آتشی شیشی اور ان کا نہیں ہوتا، یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے، جس سے کوئی صاحب عقل انکار نہیں کر سکتا؛ اگر چہ ظاہر کو دیکھنے والے یہی سمجھ بیٹھتے ہیں کہ یہ فیضان انھیں چیزوں کا ہے جو (فیاض حقیقی کے فیضان کو دوسرے تک پہونچانے کا محض وسیلہ اور واسطہ بنی ہیں) اور زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں سمجھئے کہ چھت کا پانی صرف پرنالہ کی راہ سے آتا ہے، خود پرنالہ سے پیدا نہیں ہوتا، سورج کی تپش اور حرارت آتشیں شیشے کے ذریعہ سے دوسری چیزوں تک پہونچتی ہے، خود آتشیں شیشے میں تپش اور حرارت نہیں ہوتی اسی طرح سورج کی روشنی آئینہ کے ذریعہ ان اشیاء تک منتقل ہوتی ہے جو سورج کے مقابل نہیں ہوتی، خود آئینہ میں ذرہ برابر روشنی نہیں ہوتی۔

بہر حال اگر موجود اصلی اور صانع خدا تعالیٰ کے علاوہ بھی فرض کیے جائیں تو توحید میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ مسئلہ توحید اور زیادہ مستحکم ہو جائے گا، اس واسطے کہ افلاک اور گردش زمانہ جن کو دنیا میں پیش آنے والے حوادث اور واقعات کا فاعل تصور کیا جاتا ہے، (جیسا کہ دہریوں اور منکرین خدا کا عقیدہ ہے) یا پھر بظاہر ان کو ان افعال کا خالق تصور کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے بہت سے نادانوں کو ان کے خالق ہونے کا یقین ہو گیا یا دواء وغیرہ کی تاثیر کو دیکھ کر اس کو موثر حقیقی یعنی خدا سمجھ بیٹھتے ہیں، درحقیقت یہ تمام اللہ تعالیٰ کے فیض کا واسطہ ہیں، نہ کہ خود خدا ہیں، اس حقیقت کو سمجھنے میں ناواقف قسم کے لوگ دھوکہ کھا جاتے ہیں جس کے نتیجہ میں مصنوع کو صانع مخلوق کو خالق، اور مملوک کو مالک خیال کرنے لگتے ہیں، اللہ تعالیٰ اس غلط فہمی سے حفاظت فرمائے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۹

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''**تقریر دلپذیر**'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔
افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

الغرض، قربان جایئے ایسے معترض کے کہ اس نے اعتراض کیا کیا، بہت مشکلات سمجھنے کا باعث ہوگیا، اگر یہ شبہ نہ پڑتا، تو کاہے کو ہمیں اتنی جدوجہد کی نوبت پہنچتی، جس سے ان اشیائے مذکورہ کا اسباب ہونا اور خدا تعالیٰ کے مسبب الاسباب ہونے کے معنی ہمیں معلوم ہوتے؛ بلکہ یہ کیا، بہت سے مسائل مختلفہ اور غیر مختلفہ حل ہوگئے، اب ہم پکار کر کہہ سکتے ہیں کہ ماسوائے خالق بزرگ کے، جو چیزیں کہ ظاہر میں مصدر افعال یا مصدر تاثیرات معلوم ہوتی ہیں، وہ سب خداوند بزرگ کے سامنے، بمنزلہ آلات کاریگر کے سامنے معلوم ہوتی ہیں، ظاہر میں ان چیزوں سے کام ہوتا ہے، حقیقت میں خدا کرتا ہے، اس میں نبی ہو، یا ولی ہو، دیو ہو، یا پری ہو، اوتار ہو یا فلک دوار ہو، دوا ہو، یا کوئی جان دار ہو، زمانہ ہو، چاند ہو، سورج ہو، ستارے ہوں اور کچھ ہو، سب کے سب خداوند کریم کے سامنے ایسے ہیں، جیسے بڑھئی کے آگے بسولا، نہانی، برمہ وغیرہ فرماں بردار ہوتے ہیں کہ بے ہلائے اس کے نہیں ہلتے اور بے مرضی اس کے کوئی کام نہیں کرتے، مردمان ظاہر بیں، تو انھیں ہی دیکھ کر حیران ہوگئے اور خالق ہونے کی تہمت ان اشیاء پر دھرنے لگے، بہت خیر گذری کہ ان اشیاء کو نہ دیکھا کہ جو ان سے بھی اعلیٰ درجے پر ہیں اور ان سے مثل بیگاریوں کے کام لیتے ہیں، تو انھیں خالق کا بھی خالق کہتے، انسان کے ہاتھ، پاؤں کو کام کرتے دیکھ کر تو یوں کہا کہ انسان خالق افعال ہے،

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اگران لوگوں کو یہ معلوم ہوجائے کہ انسان کیا اپنے آپ کام کرتا ہے؟ قدرت اور طاقت یہ کام کراتی ہے۔
اگر آدمی بیمار ہوجائے اور اس کے بدن میں ذرہ بھر طاقت نہ رہے، تو جب دیکھیں کہ پھر کیا کرتا ہے؟ تو اس وقت طاقت کو شاید خالق کا خالق کہنے لگیں، اور اسی طرح اگر یہ معلوم ہوجائے کہ طاقت بھی ارادے کی محکوم ہے، کتنا ہی زور، بل کیوں نہ ہو، اگر ارادہ نہ ہو، تو خاک بھی نہ ہوسکے، پھر ارادہ بھی حاکم بالاستقلال نہیں، وہ بھی رغبت کے اشاروں پر چلتا ہے، اگر کسی کام کی طرف خود بخود نہیں متوجہ ہوتی، جب تک کسی چیز کی خوبی اور اس کا نفع نہیں معلوم ہوتا، تب تک اس طرف رغبت نہیں ہوتی۔

الغرض، رغبت کی کارگذاری علم کے ہاتھ میں ہے، پھر علم اور خدا کے درمیان، عقل اس طرح سے واقع ہے کہ جیسے تیشہ کام کے اور کاریگر کے بیچ میں اس سلسلے کے دیکھنے اور سوچنے سے صاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایسا قصہ ہے، جیسے گودام کے کارخانوں اور جیبی گھڑیوں وغیرہ میں بہت سی کلیں آگے پیچھے ہوتی ہیں، پھر اگر کوئی کام لینا مدنظر ہوتا ہے، تو اول کل کو ہلاتے ہیں اور پھر بہ ترتیب سب کلیں ہلتی ہیں، اور آخر میں جو کار مقصود ہوتا ہے، وہ اخیر کی کل سے ہوتا ہے، اب ظاہر ہے کہ یہ کلیں اپنے آپ نہیں ہلتیں، وہ بے حس وحرکت ہیں، ان کے واسطے جب تک صاحب عقل، صاحب ارادہ زور والا کام کا لینے والا نہ ہوگا، کام نہ چلے، اور پھر اس کام کا کرنے والا اس ہی کو کہیں گے اسی واسطے ریل کا چلانا ملازمان ریل کی طرف منسوب ہوتا ہے، کلوں کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے، اور اگر ہوتا بھی ہے، تو مجازاً کہہ دیا کرتے ہیں۔

القصہ، یوں ہی اس سلسلے میں خدا کو فاعل حقیقی سمجھئے اور بنی آدم وغیرہ کو مثل اخیر کی کل کے فاعل مجازی قرار دیجئے اور بمنزلہ سارے اجزائے سلسلۂ مذکورہ، اس کو بھی ایک واسطۂ ایجاد مقرر کیجئے، ورنہ یہ سب چیزیں اصل سے معدوم ہیں، چناں چہ اوپر مذکور ہوچکا ہے، جو اپنے آپ معدوم ہوتا ہے، وہ دوسرے کو کیا موجود کرے گا؟ انھیں تو یہی کہے بن پڑتی ہے کہ جیسے چھت کا پانی پرنالے سے بہہ کر زمین وغیرہ کو تر کرتا ہے، ایسے ہی موثر حقیقی اور موجود اصلی، یعنی خدا کے ایجاد کی تاثیر ان کو واسطے سے افعال وغیرہ تک پہنچتی ہے اور انھیں بھی موجود کرتی ہے، ورنہ حقیقت اور ذات ان اشیائے مندرجۂ سلسلۂ مذکورہ کی بھی - یعنی وہ خصوصیات، جو ماسوائے وجود کے ان میں پائی جاتی ہیں، جن کے سبب ہر ایک کا جدا جدا نام ہوگیا ہے - مثل خصوصیات افعال - یعنی ان کی ذات اور حقیقت کے - اصل سے معدوم ہیں، فرق اتنا ہی ہے کہ ان کو وجود پہلے عطا ہوتا ہے اور افعال کو پیچھے، سو اس سے کچھ خالق ہونا ثابت نہیں ہوتا، خالق ہونا جب ثابت ہوتا کہ موجود اصلی ہوتے یعنی ان کی ذات میں خود موجود ہوتا، دوسرے وجود کے محتاج نہ ہوتے، جیسے آفتاب روشن ہونے میں کسی اور آفتاب کا محتاج نہیں، اور زمین، آسمان اپنے روشن ہونے میں آفتاب کے محتاج ہیں، ایسے ہی ان کی ذات بھی خود موجود ہوتی، اور اوروں کو موجود کرتی، یہ بات خداوند کریم ہی میں ہے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۱۰

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''**تقریر دلپذیر**'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

مگر چوں کہ یہ بات بجز اس کے نہیں ہوسکتی کہ اس کی ذات -یعنی وہ خصوصیت کہ جس کے باعث تمام موجودات سے متمیز ہو- خود موجود ہو؛ بلکہ خود وجود ہو، اور اوروں کا وجود اس سے اس طرح نکلتا ہو کہ جیسے آفتاب سے در ودیوار کا نور، یعنی دھوپ نکلتی ہو، نہ یہ کہ کسی اور سے وجود نکل کر اس پر پڑتا ہو اور اسے موجود کردیتا ہو، تو ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ وہ نہ کبھی معدوم ہوگا، کیوں کہ جیسے آفتاب خود منور ہے؛ بلکہ ایک نور مجسم ہے اور اس سے اندھیرا زائل ہوجاتا ہے، ایسے ہی اس کے پرتو وجود سے عدم زائل ہوجاتا ہے، جیسے اندھیرا آفتاب کے پاس نہیں پھٹک سکتا، ایسے خدا کے پاس عدم نہیں پھٹک سکتا۔

یہ بات جب ہوتی کہ خدا تعالیٰ کی ذات -یعنی جس سے کہ وہ اوروں سے متمیز ہورہا ہے- اور وجود اس کا اور ہوتا، اس وقت البتہ جدا ہونا دونوں کا ممکن تھا۔ اور درصورت جدا ہوجانے وجود کے اس کی ذات سے، یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ معدوم ہوگیا، کیوں کہ معدوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ وجود اس سے الگ ہوجائے، جیسے اندھیرا ہوجانے کے یہ معنی ہیں کہ اس جگہ سے نور زائل ہوجائے۔

غرض، عدم کے معنی بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ وجود الگ ہوجائے، سو درصورتے کہ خدا کی ذات -یعنی وہ شئ کہ جس سے وہ اوروں سے جدا چیز کہلاتا ہے- وہ خدا کا وجود ہی ٹھہرا، تو اس صورت میں

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اسے وجود کے الگ ہو جانے کے یہی معنی ہوں گے کہ وجود، وجود نہیں، سو یہ بات دیوانے بھی نہیں کہتے، عاقلوں کا تو کیا ذکر؟ ہاں ماسوا خداوند کریم کے اگر پہلے سے معدوم ہوں اور پھر معدوم ہو جائیں- چناں چہ بعضی بعضی موجودات میں مشاہد بھی ہوتا ہے-تو عقل سے چنداں بعید نہیں؛ بلکہ عین مقتضائے عقل ہے، کیوں کہ ابھی ثابت ہو چکا ہے کہ ماسوا خداوند کریم کے جو کچھ موجود ہے، ان کی ذات اور ہے اور ان کا وجود اور، جب دو چیزیں ٹھہریں، تو ان کا جدا ہونا کچھ محال نہ ہوا۔(۱)

---

(۱) معترض نے جو تعداد کے امکان کی بحث چھیڑی وہ بہت سے اہم مسائل اور مشکلات کو حل کرنے کا ذریعہ بنی، اگر معترض یہ اعتراض نہ کرتا کہ آخر متعدد صانع ہونے میں مضائقہ کیا ہے؟ تو ہمیں اس امکان کو رد کرنے میں اتنی جدو جہد نہ کرنی پڑتی، ہماری اس جدو جہد سے اشیاء عالم کے اسباب ہونے اور باری تعالیٰ کے مسبب الاسباب ہونے کے معنی تو معلوم ہوئے؛ بلکہ اس ضمن میں بہت سے اختلافی مسائل بھی حل ہو گئے اب ہم علی الاعلان یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے سوا جو چیزیں بظاہر افعال اور تاثیرات کا مصدر معلوم ہوتی ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کے سامنے کاریگر کے آلات کے مانند ہیں، ظاہر میں ان سے کام ہوتا ہے؛ مگر حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی کرتا ہے، اس میں نبی، ولی، دیو، پری، اوتار، آسمان، سورج، چاند، ستارے، زمانہ، دوا دارو، سب کے سب خدا تعالیٰ کے سامنے ایسے ہیں جیسے بڑھئی کے سامنے بسولا، نہانی، برمہ وغیرہ ہوتے ہیں کہ جو بڑھئی کے ہلائے بغیر نہیں ملتے اور اس کی مرضی کے بغیر کوئی کام نہیں کرتے، ظاہر کی نظر رکھنے والا، انسان دیکھ کر حیران رہ جاتا ہے، اور انھیں خالق کہنے کی جسارت کر بیٹھتا ہے، یہ تو خیر ہوگئی کہ اس ظاہر بین انسان کی نظر ان چیزوں پر نہ گئی جو ان سے اعلیٰ درجہ پر ہیں اور ان سے بیگاریوں کی طرح کام لیا جاتا ہے اگر ان پر نظر جاتی تو انھیں بھی خالق کے لقب سے نوازنا مثلاً انسان کے ہاتھ پاؤں کو کام کرتے دیکھ کر یوں کہتا کہ انسانی خالق افعال ہے اگر اسے یہ معلوم ہو جائے کہ کیا انسان اپنے آپ کام کرتا ہے یہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی قدرت اور طاقت ہاتھ پاؤں سے یہ کام کراتی ہے، اور اگر آدمی بیمار ہو جائے اور بیماری کی وجہ سے اس کے بدن میں ذرہ برابر بھی طاقت نہ رہے تب دیکھے کہ کیا کام کر لیتا ہے تو اس وقت شاید طاقت کو خالق کا بھی خالق کہنے لگے، اسی طرح اگر اسے یہ معلوم ہو جائے کہ انسان کی طاقت بھی اس کے ارادہ کے تحت کام کرتی ہے، آدمی میں کتنی بھی طاقت ہو اگر کام کرنے کا ارادہ نہ ہو تو کچھ بھی نہیں کر سکتا، پھر ارادہ بھی کوئی ایسا بااختیار حاکم نہیں ہے کہ خود بخود کام کرنے لگ جائے؛ بلکہ وہ بھی کام کی رغبت کے اشارہ پر چلتا ہے، اور رغبت بھی خود بخود پیدا نہیں ہوتی؛ بلکہ یہ بھی اس وقت متوجہ ہوتی ہے جب کسی کام میں نفع معلوم ہو، بغیر نفع کے رغبت بھی نہیں ہوتی پھر رغبت کی کارگزاری علم کے ہاتھ میں ہے اور علم اور خدا کے درمیان عقل انسانی اس طرح ہے جیسا تیشہ کام اور کاریگر کے ہاتھ کے درمیان، اس سلسلہ اسباب کو دیکھنے اور سوچنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کارخانوں اور جیبی گھڑیوں وغیرہ میں بہت سے کل پرزے آگے پیچھے ہوتے ہیں، جب ان سے کوئی کام لینا مقصود ہوتا ہے تو سب سے پہلے پرزے کو ہلانا پڑتا ہے، پھر بالترتیب سارے پرزے حرکت میں آتے ہیں اور آخر میں جو کام مقصود ہوتا ہے، وہ بالکل آخری پرزہ سے ہوتا ہے یہ پرزے اپنے آپ نہیں ملتے، یہ تو بے حس و حرکت ہیں، ان کو متحرک کرنے کے لیے صاحب عقل، صاحب ارادہ، صاحب زور کام لینے والا چاہیے، اس کے بغیر کام نہ ہوگا، اسی کو کام کرنے والا بھی کہیں گے نہ کہ ان کل پرزوں کو، اسی لیے ریل کا چلنا، ریل چلانے والے ملازموں کی طرف منسوب ہوتا ہے ریل کے انجن، ڈبوں، کل پرزوں، پٹری اور اسٹیشن یا پلیٹ فارم کی طرف منسوب نہیں ہوتا **بقیہ اگلے صفحے پر**

عالم کی ذات اور ہے، وجود اور

اب ایسی بات کہ جس سے اچھی طرح ان اشیاء کی ذات اور وجود کا جدا جدا ہونا واضح ہو جائے، عرض کرتا ہوں۔

جنابِ من! جب کوئی معمار مکان بناتا ہے، تو اول اس کا نقشہ ذہن میں جمالیتا ہے، اور پھر بن کر وہ مکان اگر ڈھ جاتا ہے، تو دیکھنے والوں کے دلوں میں اس کا نقشہ باقی رہ جاتا ہے، اب سنیے! کہ اس نقشے ہی سے وہ مکان، اور مکانوں؛ بلکہ اور چیزوں سے متمیز ہوتا ہے، سو یہ نقشہ اس مکان کی ذات ٹھہری، کیوں کہ مکرر، سہ کرر مذکور ہو گیا ہے کہ ذات اسے ہی کہتے ہیں، جس سے تمیز حاصل ہو، اور یہ حال کہ وہ زمین پر بنا ہوا انکھیاروں کو نظر آنے جانے والے اٹھنے بیٹھنے لگے، یہ اس کا وجود ہوا، سو اب دیکھئے! ذات اس مکان کی، یعنی وہ نقشہ اور شئ ہے، اور اس کا وجود اور شئ ہے، اور اسی سبب سے وہ دونوں کبھی اکٹھے ہو جاتے ہیں اور کبھی علاحدہ ہو جاتے ہیں، اگر دونوں ایک ہی ہوتے، تو علاحدگی نہ ہوتی، سو اس بات میں مکان اور زمین آسمان میں اور، اور موجودات میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا، ان کا بھی جدا ایک نقشہ ذہن میں آتا ہے اور وجود جدا، فرق ہے تو اتنا ہے کہ کوئی بناء، محکم اور مضبوط ہے، کوئی نہیں، جیسے بعض مکان بہت مستحکم ہوتے ہیں، بعضے ویسے نہیں ہوتے۔

ہاں خداوند کریم کا نقشہ، یعنی اس کی ذات، اگر کسی کو معلوم ہو جائے، تو بالیقین یوں کہہ اٹھے کہ یہاں تعدد نہیں، ذات اور وجود دونوں ایک ہی ہیں، اور قبل معلوم ہونے اس نقشے کے، اگر کسی کو بہ قیاس اور موجودات کے خدا کی نسبت بھی ذات اور وجود کے جدی جدی ہونے کے توہمات پیدا ہوں، تو وہ ایسے ہیں کہ جیسے مادر زاد اندھے کو بہ نسبت دیکھنے کی اشیاء کے طرح طرح کے توہمات اور خیالات پیدا ہوتے ہیں، اور پھر سب غلط ہیں، ہاں موجدات کی نسبت اگر یوں کہا جائے کہ ان کی ذات اور ہے اور وجود اور، تو ہم ہرگز انکار نہ کریں، کیوں کہ ابھی بہ دلائل قویہ اس مضمون کو اثبات کیا ہے۔

پچھلے صفحے کا بقیہ اگر ہوتا بھی تو مجازاً کہہ دیا کرتے ہیں کہ ریل چل پڑی، ریل نے اسٹیشن یا پلیٹ فارم چھوڑ دیا، ریل نے اتنا فاصلہ طے کرلیا، وغیرہ۔ خلاصہ یہ کہ اس کائنات اور اس کے حیرت انگیز کارخانے اور نظام کو چلانے والا اللہ ہے اور انسان، اس کے اعضاء جسمانی، ارادہ، رغبت، علم اور عقل کو آلات کار تصور کیجئے جو اللہ کی ایجاد اور تخلیق سے موجود ہوتے ہیں، خود بخود وجود میں نہیں آتے ہیں، مزید برآں یہ کہ ان آلات کے کام کرنے کی قوت بھی اسی کی ایجاد سے وجود میں آئی ہے۔ اور جب یہ ایک برتر مختار کل اور قادر و طاقتور ہستی کے موجود کرنے سے موجود ہوتے ہیں تو ان کو موجد، خالق یا صانع عالم کہنا کیسے درست ہوگا، اسی واسطے خدا تعالیٰ کی ذات ہمیشہ رہنے والی ہے؛ کیوں کہ وہ خود بخود موجود ہے اس کا وجود کسی کی ایجاد اور تخلیق کے مرہون منت نہیں، برخلاف دیگر موجودات عالم کے کہ وہ اللہ وہ اصلاً معدوم تھے اللہ تعالیٰ کی مشیت وقدرت اور حکمت سے وجود میں آئے اور جس کی یہ شان ہو وہ باقی رہنے والی نہیں ہے، فانی، اور ختم ہو جانے والی ہے "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ" سینہ زمین پر جو بھی شئ ہے وہ فنا ہونے والی ہے، صرف اللہ تعالیٰ کی ذات باقی رہنے والی ہے جو جلالت شان اور تکریم شان والا ہے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۱۱

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''**تقریر دلپذیر**'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔
افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

ایک اشکال کا جواب

غایت الامر یہ ہے کہ کوئی یہی کہے گا کہ ہم نے مانا، عالم کا وجود اور ہے، اور اس کی ذات اور نقشہ اور ہے، اور اس سے ہم انکار بھی نہیں کرسکتے، کیوں کہ تمام عالم میں یہ بات ظاہر نظر آتی ہے؛ لیکن ایک بڑی مشکل یہ ہے کہ نقشے بھی تو آخر ایک شئ ہیں آخر انھیں سمجھتے ہیں، اور کسی کو برا اور کسی بھلا کہتے ہیں، یہ بات تلی ہوئی نہیں ہوسکتی اور بے وجود کے سمجھ میں نہیں آتی، سو اگر نقشوں کے بھی نقشے ہیں اور ان کے نقشوں اور وجود میں بھی فرق ہے، تو یہ ایک شیطان کی انتڑی ٹھہری، یہ بات تو سمجھ ہی میں نہیں آتی، اور اگر ان کا وجود اور ذات دونوں ایک ہی ہیں، تو ان میں اور خدا میں کیا فرق رہا؟ وہ بھی مثل خدا کے موجود اصلی اور موجود قدیمی ہوئے۔

سو اہل انصاف اگر غور فرمائیں اور میری کم حوصلگی پر نہ جائیں، تو اس بڑی بات کو نام خدا، اس چھوٹے منھ سے ادا کرتا ہوں۔

تقدیر کی مثال

ان نقشوں کے من جملہ موجودات کے ہونے کا انکار نہیں، ساری نشانیاں وجود کی موجود ہیں، اور

❖استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

یوں بھی نہیں کہا جاتا کہ نقشوں کے لئے بھی پھر نقشے اور وجود جدا جدا ہیں نہیں تو ایک سلسلۂ لا انتہا نکل آئے گا، سوا سے کسی کی عقل قبول نہیں کرتی، پر اگر یوں کہا جائے کہ جیسے آفتاب کے ساتھ شعاعیں لگی ہوئی ہیں اور وہ شعاعیں آفتاب ہی کے سبب روشن ہیں- پر ان کی روشنی ایسی عارضی نہیں، جیسے زمین آسمان، درودیوار کی روشنی کہ اصل میں وہ تیرہ اور سیاہ ہیں، پر آفتاب کا نوران کے اندھیرے کو مٹاتا ہے-؛ بلکہ وہ بھی مثل آفتاب ہی کے اصل سے منور ہیں، ہاں اتنی بات ہے کہ آفتاب کو نہیں پہنچتیں، کیوں کہ اول تو وہ آفتاب سے پیدا ہوئیں، دوسرے وہ بات کہاں، جو کہ آفتاب میں ہے؟ ایسے ہی تمام عالم کا نقشہ بھی خدا کے سبب قدیم سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور وجود اصلی ہو، مثل اس ظاہری وجود کے عارضی نہ ہو، ویسا اصلی بھی نہ ہو، جیسا خداوند کریم کا وجود، اور اس نقشے ہی کے مطابق اس وجود ظاہری کا کارخانہ پر قرار رہتا ہو اور اس وجود پنہانی ہی کو وجود کہتے ہوں، اور اس وجود ظاہری کو اس وجود پنہانی سے ایسی نسبت ہو، جیسے کنوئیں کے عکس کو، یا مہر کے حروف کو ہمارے ساتھ اور نگیں کے نقوش کے ساتھ، یعنی جیسے کنوئیں کے کنارے پر کھڑے ہوں، تو گو بعینہ ہماری صورت نظر آئے گی، پر کچھ کچھ مخالفت ضرور ہوتی ہے، سر یہاں اوپر ہے اور پاؤں نیچے، تو وہاں برعکس ہے، ایسے ہی مہر کے حروف میں اور نگیں کے نقوش میں الٹے سیدھے ہونے کا فرق ہے۔(۱)

---

(۱) اشیاءِ عالم کی ذات اور وجود دونوں میں فرق ہے اسے یوں سمجھئے جیسے کوئی معمار مکان بناتا ہے تو سب سے پہلے اس کا نقشہ ذہن میں تیار کر لیتا ہے کہ اتنے کمرے ہوں گے فلاں جگہ پر باورچی خانہ بنے گا، فلاں جگہ پر بیت الخلاء، دروازے اتنے ہوں گے، فلاں، فلاں جگہ پر ہوں گے، آنگن یوں بنے گا، روشن داں اس طرح نکلیں گے اور مکان کی مجموعی ہیئت ایسی ہوگی، وغیرہ وغیرہ، پھر وہ مکان اس نقشہ کے مطابق تیار ہو گیا، اور اتفاقاً کسی وجہ سے زمین بوس ہو گیا تو جن لوگوں نے اس مکان کو دیکھا تھا ان کے ذہن میں اس کا نقشہ باقی رہ جاتا ہے اسی نقشہ کی وجہ سے وہ مکان دوسرے مکانوں سے ممتاز ہوگا یہ نقشہ مکان کی ذات ہے، کیوں کہ ذات اسے کہتے ہیں کہ جس سے کوئی شئ دوسری اشیاء سے ممتاز اور متشخص ہو اور مکان کی وہ ہیئت اور شکل کو جو دیکھنے والوں کو نظر آتی ہے، وہ اس کا وجود ہے، اس مثال سے آپ بخوبی سمجھ گئے ہوں گے کہ کسی چیز کی ذات اور شئ ہوتی ہے، اور وجود اور شئ، اسی لئے ذات اور وجود کبھی جمع ہو جاتے ہیں اور کبھی الگ اگر دونوں ایک ہی ہوتے تو ایک دوسرے سے کبھی الگ نہ ہوتے، ہمیشہ ایک ساتھ رہتے، بس یہی حال اس کائنات اور اس کی اشیاء کا ہے کہ ان کی ذات اور ہے اور وجود اور؛ لیکن باری تعالیٰ کے ہاں ذات اور وجود میں کوئی فرق نہیں ہے؛ بلکہ اس کی ذات اس کے وجود کا عین ہے اس لئے اس کی ذات کے اندر اس لحاظ سے بھی تعدد نہیں، اس بات کو اگر ذہن میں بٹھا لیا جائے تو مسئلہ توحید میں کوئی تردد باقی نہیں رہتا۔

یہاں ایک شبہ یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ ماقبل میں موجودات کے وجود اور **بقیہ اگلے صفحے پر**

مع ہذا جو اصلیت کہ ہمارے وجود میں اور نگینے کے نقوش میں ہے، وہ کنوئیں کے عکس میں اور مہر کے حروف میں نہیں، ایسے ہی یہ وجود ظاہری اس وجود باطنی کے مطابق بھی اور مخالف بھی ہو، جیسے یہاں کی خاکساری کو سب اہل عقل عزت اور فخر سمجھتے ہیں اور یہاں کے متکبروں کو ذلیل جانتے ہیں، اور یہاں کے سخیوں کو- جو حقیقت میں مال خرچ کرکے مفلس ہو جاتے ہیں- غنی سمجھتے ہیں اور ان کی بڑی عزت کرتے ہیں، اور بخیلوں کو بمنزلہ مفلسوں کے سمجھتے ہیں، یہ شاید اسی برعکس کا اثر ہو، اور بمنزلہ ہمارے وجود اور نگین کے نقوش کے وہ وجود پنہانی وہ اصلیت رکھتا ہو کہ یہ وجود ظاہری بہ طور کنوئیں کے عکس کے اور مہر کے حروف کے وہ اصلیت نہ رکھتا ہو، اور عقل اس وجود پنہانی کی موجودات کو ایسے دریافت کرتی ہو، جیسے حواس ظاہری: آنکھ ناک اس وجود کی موجودات کو، پر جیسے آنکھوں کی صفائی اور عدم صفائی اور دورو نزدیک ہونے کے سبب نظر آنے میں فرق پڑتا ہے، ایسے ہی عقل کی تیزی اور کند ہونے کے باعث اور اس عالم کی موجودات کے دور، نزدیک ہونے کے سبب، ان موجودات کے زیادہ، کم جاننے میں فرق پڑتا ہو، اور اس وجود پنہانی کے

پچھلے صفحے کا بقیہ ذات میں فرق کی جو مثال دی گئی ہے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مکان کا نقشہ مکان کی نظر آنیوالی صورت اور ہیئت سے الگ ایک چیز ہے جو صورت سے مقدم ہے مگر اس نقشہ کا تصور تو مکان کی ظاہری صورت ہی سے ہوا، لہٰذا دونوں ایک ہی چیز ہوئے نہ کہ جدا، جب ایک ہوئے تو ان میں اور خدا میں کیا فرق ہوا اور وہ بھی خدا تعالیٰ کی طرح موجود قدیمی ہوں گے، اور اگر جدا جدا چیز ہیں تو پھر یہ اشکال ہوگا کہ مکان کے نقشہ کیلئے بھی ایک نقشہ ہو اس طرح یہ شیطان کی ایک آنت بن جائے گی، جسے منطق وفلسفہ کی زبان میں تسلسل اور دور کہا جا سکتا ہے جو کہ محال کو مستلزم ہے اور جو شیٔ مستلزم محال ہو وہ خود محال ہے۔

جواب یہ ہے کہ ان نقشوں کا دیگر موجودات عالم کی طرح موجود ہونے سے انکار نہیں، ان میں وجود کی ساری نشانیاں موجود ہیں البتہ یوں کہنا صحیح نہ ہوگا، کہ ان نقشوں کے لئے بھی نقشوں کا ہونا لازم آتا ہے، اسے عقل قبول نہیں کرتی؛ کیوں کہ اس سے ایک لامتناہی سلسلہ کا ہونا لازم آتا ہے، جو موجودات کے اندر کبھی نہیں پایا جاتا، اس لئے یہ ایک محال چیز ہے اور شیٔ محال کو ایک امر واقعی کے طور پر فرض کرکے اشکال کرنا، یہ بھی مستلزم محال ہے، البتہ یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ اس کائنات کا نقشہ اللہ تعالیٰ کے سبب قدیم سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور وجود اصلی جو اس ظاہری وجود کی طرح عارضی نہ ہو اور ویسا اصلی بھی نہ ہو جیسا خداوند کریم کا وجود ہے اور اسی نقشے کے مطابق اس وجود ظاہری کو اس کارخانہ قدرت میں قرار حاصل ہوا اور اس پنہاں وجود ہی کو وجود کہتے ہوں اور اس وجود ظاہری کو وجود پنہاں سے ایسی نسبت ہو جیسے کنویں کے عکس کو یا مہر کے حروف کو ہمارے ساتھ، یعنی جیسے کنویں کے کنارے پر کھڑے ہوں تو اگر چہ ہماری صورت بعینہٖ نظر آئے گی؛ مگر کچھ نہ کچھ فرق تو ضرور ہوگا کہ کنویں کے کنارے پر سر اوپر اور پیر نیچے کی طرف ہیں؛ مگر کنویں میں جو صورت نظر آئے گی اس میں سر نیچے اور پیر اوپر کی طرف ہیں اسی طرح مہر کے حرف کاغذ پر سیدھے ہوتے ہیں؛ مگر خود مہر میں الٹے ہوتے ہیں، اس طرح کا فرق وجود پنہاں اور وجود ظاہری میں بھی ہوسکتا ہے۔

ماننے میں ایک یہ بھی بڑا فائدہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کا تفصیل وار اس عالم کا قدیم سے جاننا ثابت ہو جائے گا، اگر چہ بالا جمال جاننے میں وہ اس وجود پنہانی میں محتاج نہیں؛ بلکہ سب کو بغیر اس کے بھی بالا جمال جانتا ہے، پر اس کے بالا جمال جاننے کے یہ معنی نہیں کہ کچھ جانا، کچھ نہ جانا، یہ تو جہل ہے اور عیب ہے، اور عیب کا اس کی ذات وصفات میں پتہ بھی نہیں؛ بلکہ اس کا بالا جمال جاننا تفصیل وار جاننے سے بھی زیادہ ہو، تو کچھ عجب نہیں، جیسے آفتاب کی شعاعیں اور دھوپیں، اس کے نور کی تفصیل ہے، پر آفتاب کے جرم میں جو نور بھرا ہوا ہے، تو بہ نسبت شعاعوں اور دھوپوں کے اجمالی معلوم ہوتا ہے، لیکن لاکھوں درجہ ان سے زیادہ معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ یہ اسی سے پیدا ہوتی ہیں، اور اس کو لازم ہیں، ایسے اس کے علم اجمالی سے علم تفصیلی پیدا ہوتا ہو، سو ہم اس علم تفصیلی ہی کی معلومات کو موجودات پنہانی کہیں، تو کچھ مشکل نہیں، سو ہمیں اس کے قدیمی ہونے میں کچھ انکار نہیں، بہت ہوگا، تو یہ ہوگا کہ تقدیر کا ہونا لازم آئے گا، سو اس میں کیا خرابی ہے؟۔

اور جو کچھ بعضے لوگوں کو اس کے ماننے میں خلجان پیش آتے ہیں، کچھ کچھ تو ان کو رفع کر دیا ہے، باقی رہا اور بھی، خدا نے چاہا، تو اس کو کہیں بیان کروں گا، پر یہاں تو غرض اتنی بات سے ہے کہ یہ وجود ظاہری، کسی کا دائمی نہیں، اگر ہے، تو خدا کا وجود دائمی ہے۔(۱)

---

(۱) ماقبل کی تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود بھی دو طرح کے ہو سکتے ہیں ایک یہ ظاہری وجود اور ایک باطنی وجود، ان دونوں میں ایک گونہ موافقت بھی ہو سکتی ہے اور ایک گونہ عدم موافقت بھی، جیسے اس دنیا کے انسانوں میں بعض صفات کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے، مثلاً ایک متواضع اور منکر المزاج انسان کو تمام ہی اہل عقل عزت واحترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور ایک متکبر کو ذلیل تصور کرتے ہیں، اور ان سخیوں کو اچھی نگاہ سے دیکھتے ہیں جو مال خرچ کر کے خود مفلس ہو جاتے ہیں برخلاف ان بخیلوں کے کہ جو مال خرچ نہیں کرتے اور خرچ کرنے والوں کو مفلس اور کنگال سمجھتے ہیں، یہ فرق شاید اسی وجود ظاہری اور باطنی کا اثر ہو۔

پھر ہمارا یہ وجود ظاہری نگینے کے حروف اور کنویں میں آدمی کے عکس کی طرح اصلیت نہ رکھتا ہو اور عقل اس باطنی وجود کو ایسے دریافت کرتی ہو جیسے ہمارے حواس ظاہرہ موجودات کو، کائنات کے ظاہری وجود کی طرح اس کے باطنی اور پوشیدہ وجود کو ماننے کا ایک فائدہ علمی طور پر یہ بھی ہوتا ہے کہ اس سے یہ یقین پیدا ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ اس کائنات کی ہر شئ کے وجود کو تفصیلی طور پر قدیم سے جانتا ہے، بالا جمال جاننے کا وہ محتاج نہیں؛ کیوں کہ بالا جمال جاننے میں لازم آتا ہے کہ کچھ کو جانتا ہے اور کچھ کو نہیں جانتا اور یہ جہل ہے جو باری تعالیٰ کے لئے عیب اور نقص ہے بلکہ باری تعالیٰ کے لئے اگر بالا جمال جاننے کا لفظ بھی استعمال کیا جائے تو اس کے معنی ہمارے مقابلہ میں بالتفصیل جاننے سے بھی زیادہ ہی ہوں گے تو کیا بعید ہے جیسے سورج کی شعائیں اور دھوپ میں سورج کے نور کی تفصیل ہے اور آفتاب کے اندر اس کا موجود ہونا، بہ نسبت شعاعوں اور دھوپ کے اجمال معلوم ہوتا ہے؛ مگر پھر بھی یہ نور تفصیلی ہی معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ ساری شعائیں اور نور اسی سے پھیلتا ہے اسی طرح کیا عجب کہ باری تعالیٰ کے علم اجمالی سے علم تفصیلی پیدا ہوتا ہو۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۱۲

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''**تقریر دلپذیر**'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

محال، اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین میں منحصر ہے

سو ہم یوں جانتے ہیں کہ بڑی غلطی کھائی ان لوگوں نے، جنھوں نے آسمان وغیرہ کو یوں کہا کہ معدوم نہیں ہوسکتے اور ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے، اس بات کے اگر ان کے نزدیک یہ معنی ہیں کہ ان کا معدوم ہونا محال ہے، تو یہ بات خود محال اور عقل سے دور ہے، ان کا معدوم ہوجانا اس وقت محال ہوتا کہ ان کی ذات اور وجود دونوں ایک شئ ہوتے، دو نہ ہوتے، اس وقت اگر یہ معدوم ہوں، تو یہ معنی ہوں کہ موجود اصلی معدوم ہے؛ بلکہ وجود وجود نہیں، اور دو صورتے کہ وہ دونوں دو ہوئے، تو محال نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ محال ہونے کی بجز اس کے کوئی صورت نہیں کہ جو دو چیزیں آپس میں ایسی مخالفت رکھتی ہوں کہ وہ دونوں نہ ایک وقت میں ایک شئ میں مجتمع ہوسکیں، اور نہ دونوں سے وہ شئ ایک وقت میں خالی ہوسکے، جیسے ہونا، نہ ہونا، کہ یہ دونوں ایک وقت میں ایک شئ میں نہ اکٹھے ہوسکیں، اور نہ یہ ہوسکے کہ کوئی شئ ان دونوں سے ایک وقت میں خالی ہو، ایسی دو چیزوں کا یا تو ایک جگہ، ایک وقت میں مجتمع ہونا محال ہے، یا ایک شئ کا ایک وقت میں ان دونوں سے خالی ہونا محال ہے، سوا اس کے اور کوئی صورت محال ہونے کی نہیں، اور شاید اس میں کوئی نیم ملا تامل

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

کرے، سو ''ہاتھ کنگن کو آرسی کیا ہے''؟ تجربہ کرلیں، خدانے چاہا تو ہر محال کا م ان ہی دو باتوں پر قرار پائے گا۔

مع ہذا ہم سے بھی سنیئے! کہ جو دو باتیں باین صفت موصوف نہ ہوں گی، تو وہ یا تو ایسی ہوں گی کہ ایک وقت میں ایک جگہ مجتمع ہوسکیں، تو ان کا مجتمع ہونا تو ممکن ہی ہے، دونوں کے دونوں کا نہ ہونا ممکن ہوگا، یعنی ہوسکتا ہے کہ کوئی ایسی شئ ہو، کہ اس میں یہ دونوں نہ ہوں، جیسے ایک شئ میں دونوں اکٹھے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک جگہ مجتمع ہونے کے، حقیقت میں یہ معنی ہیں کہ دونوں کو ایک وجود گھیرے ہوئے ہے، جیسے اجسام میں رنگ اور مقدار، کہ ایک جسم واحد میں دونوں پائے جاتے ہیں، سو اس کے یہی معنی ہیں کہ ان دونوں کو ایک وجود محیط ہے، یہ نہیں کہ ہر ایک کا وجود جدا جدا ہے، نہیں تو یہ دونوں بھی مثل دو جسموں کے جدا جدا دو چیزیں ہوتیں۔

غرض، ایک وجود میں دونوں باہم اس طرح صلح سے گذارتے ہیں، کہ جیسے دو فقیر ایک گدڑی میں گدارہ کرلیں، یہ نہیں کہ مثل دشمنوں کے ایک دوسرے کا ہونا نہیں چاہتا، پھر جب ان میں اتنی موافقت ہے، تو ان کی طرف سے اس بات میں بھی انکار نہ ہوگا کہ دونوں کے دونوں عدم میں بھی ساتھ رہیں، یعنی کسی شئ میں دونوں نہ پائے جائیں، کیوں کہ دونوں کے ایک جگہ موجود ہونے سے اتنی بات نکل آئی کہ ان دونوں کی ذات میں مخالفت نہیں، سو جو ذات وجود میں تھی، وہی عدم میں ہے، یہاں آکر کچھ بدل نہیں گئی، کیوں کہ ذات ان ہی خصوصیات کو کہتے ہیں، جو وجود سے علاوہ ایک شئ موجودات میں ہوا کرتی ہے، یعنی جس سے کہ موجودات آپس میں ایک دوسرے سے عقل کے نزدیک متمیز ہیں، چناں چہ اوپر اس کا بہت مذکور ہو چکا ہے۔

غرض کہ جو دو چیزیں ایسی ہوا کرتی ہیں کہ کسی شئ میں اکٹھی موجود ہوں، تو ان کو اپنی ذات سے اس بات سے بھی انکار نہیں ہوتا کہ دونوں کے دونوں کسی شئ میں موجود نہ ہوں، ورنہ لازم ہے کہ ایسی دو چیزیں نہ ہونے میں جمع نہ ہوا کریں، حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ رنگ اور مقدار ایک جسم میں جیسے اکٹھے موجود ہیں، ویسے ہی رنج وراحت، عقل وغیرہ اشیاء میں دونوں کے دونوں نہیں پائے جاتے، کیوں کہ ان چیزوں میں نہ کوئی رنگ ہے، نہ ان کو یہ کہہ سکیں کہ یہ چیزیں مثلاً: اتنی لمبی، اتنی چوڑی، اتنی موٹی ہیں، علی ہذا القیاس یوں سمجھو کہ اگر ایک شئ میں کوئی دو چیزیں دونوں کی دونوں نہ پائی جائیں، جیسے پانی میں نہ نور ہے، نہ گرمی، اپنی اصل میں پانی ان دونوں سے خالی ہے، تو ایسی دو چیزوں کی ذات میں اس سے بھی انکار نہ ہوگا کہ دونوں کی دونوں کہیں ایک جگہ فراہم ہو جائیں، چناں چہ نور اور گرمی دونوں کے دونوں آفتاب میں مجتمع ہیں، اور اگر کہیں اس کے خلاف نظر آتا ہے، جیسے درخت اور پتھر کہ یہ دونوں عدم میں تو مجتمع ہیں، چناں چہ

انسان نہ درخت ہے، نہ پتھر، پر وجود میں مجتمع نہیں ہو سکتے، یہ ممکن نہیں کہ کوئی ایسی شئ ہو، کہ درخت بھی ہو اور پتھر بھی ہو، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بھی محال کی ان ہی دو صورتیں مرقومۂ بالا میں سے ایک پائی جاتی ہے، اس لئے کہ جب ہم نے کسی چیز کو یوں کہا کہ یہ درخت ہے، تو ہم نے اس کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ پتھر نہیں، آدمی نہیں، گھوڑا نہیں، کیوں کہ درخت تو وہی شئ ہوگی، جو نہ پتھر ہو، نہ آدمی ہو، نہ گھوڑا ہو، پھر اگر وہ پتھر بھی ہو، تو اس وقت پتھر کا ہونا، نہ ہونا ایک شئ میں ایک وقت اکٹھے ہوگئے، سو ظاہر ہے کہ یہ محال کی پہلی صورت ہے۔

ایسے ہی اگر کوئی دو چیزیں کہ اکٹھی ایک جگہ موجود تو ہو سکتی ہیں، پر اکٹھی کی اکٹھی کسی شئ سے زائل نہیں ہو سکتیں، تو وہاں بھی وہی پہلی صورت محال کی ہوگی، مثلاً: جان دار ہونا اور آدمی نہ ہونا، یہ دونوں مضمون ایسے ہیں کہ وجود میں تو مجتمع ہو سکتے ہیں، چناں چہ گھوڑا، ہاتھی وغیرہ جان دار بھی ہیں اور آدمی بھی نہیں، پھر یہ نہیں ہو سکتا کہ عدم میں بھی مجتمع ہوں، کیوں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جان دار نہ ہو اور آدمی ہو، اس میں بھی وہی نکتہ ہے کہ جب تم نے کسی چیز کو یوں سمجھا کہ یہ آدمی ہے، تو اس کے ساتھ ہی یہ بھی سمجھ لیا کہ وہ جان دار بھی ہے، پھر اگر اس کو یوں کہو گے کہ جان دار نہیں، تو وہی لازم آگیا کہ جان دار بھی ہے اور جان دار بھی نہیں، سو یہ بھی وہی صورت محال کی ہے، غرض کہ محال اگر لازم آئے گا، تو ان ہی دو صورتوں کے پیش آنے کے سبب لازم آئے گا، نہیں تو کوئی شئ، دو چیزیں لے لو، ان کا وجود میں مجتمع ہونا محال ہے، اور نہ عدم میں۔ (۱)

---

(۱) جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آسمان وغیرہ معدوم نہیں ہو سکتے (جیسا کہ فلاسفہ کا ایک طبقہ اس کا قائل ہے) وہ غلطی کا شکار ہیں کیوں کہ ان کے اس قول کا مطلب اگر یہ ہے کہ آسمان وغیرہ کا معدوم ہونا محال ہے تو یہ خود محال ہے اور انسانی عقل سے بعید ہے ان کا معدوم ہونا اس وقت محال ہوتا! جب کہ آسمان وغیرہ کی ذات اور وجود دونوں ایک ہی شئ ہوتے؛ حالاں کہ سابق میں ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ عالم کی ہر شئ کا وجود ایک الگ چیز ہے اور ذات الگ، جب دو الگ چیزیں ہیں تو ان کے استحالۂ عدم کی اس کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی کہ دو چیزیں باہم ایسی مخالف اور متضاد ہوں کہ دونوں نہ تو بیک وقت جمع ہو سکتی ہیں اور نہ دونوں سے وہ شئ واحد بیک وقت خالی ہو سکتی ہو اس کے علاوہ اور کوئی صورت محال ہونے کی نہیں پس جو دو چیزیں اس طرح ہوں کہ بیک وقت ایک شئ میں جمع بھی نہ ہو سکیں اور وہ بیک وقت وہ شئ ان سے خالی بھی نہ ہو سکے وہ دو چیزیں ایک دوسری کی عین نہیں ہو سکتیں اگر عین ہوتی تو بیک وقت جمع ہو سکیں، اور جو دو چیز ایسی ہوں کہ وہ بیک وقت ایک شئ میں جمع ہو سکیں، ان کے لئے یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں ہی کسی چیز میں موجود نہیں، جیسے اتفاقاً دونوں ہی ایک شئ میں جمع ہو گئیں جب ان دونوں میں اس درجہ موافقت پائی گئی تو اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں یعنی وجود اور ذات میں کوئی مخالفت نہیں، لہٰذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو ذات وجود میں تھی وہی عدم میں بھی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی کیوں کہ ذات کہتے ہیں اس شئ کو ہی جو وجود سے علاوہ، موجودات عالم میں ہوا کرتی ہے جس سے موجودات آپس میں ایک دوسرے سے عقلاً ممتاز اور متشخص ہوتی ہیں۔

اب سنیے! کہ جیسا ان دو چیزوں کا - جو وجود میں مجتمع ہیں - عدم میں مجتمع ہونا محال نہیں، یا برعکس، ایسا ہی ان کا جدا جدا ہونا بھی محال نہیں، کیوں کہ جب ان کو دو کہا، تو یہ معنی ہوئے کہ ان کی ذات جدا جدا ہے، اور ذات کے وہی معنی ہیں، جو اوپر مذکور ہوئے، اور جب ذات جدا ہوئی، تو اکٹھے ہونے کے پھر یہی معنی ہیں کہ ایک وجود ان دونوں کو لپٹ رہا ہے، ورنہ حقیقت میں جدا جدا دو چیزیں ہیں، سو ایسی دو چیزوں میں سے اگر ایک کو نکال لیں اور ایک کو رہنے دیں، تو کچھ خلاف عقل نہیں اس واسطے ہم بہت سی چیزوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ وجود میں مجتمع ہیں، جیسے گرمی اور نور، بہت سے پانیوں میں، اور پھر وہ علاحدہ علاحدہ پائے جاتے ہیں، چناں چہ بہت سے پھول اور کپڑے وغیرہ سرخ ہوتے ہیں، ان میں خوش بو نہیں ہوتی، گلاب کے عرق میں خوش بو ہے، تو سرخی نہیں، گرم پانی میں گرمی ہے، تو نور نہیں، کرم شب تاب کی دم میں نور ہے، تو گرمی نہیں، علی ہذا القیاس، جو چیزیں جدا جدا پائی جاتی ہیں، ان کا وجود اور عدم میں مجتمع ہونا بھی محال نہیں، اگر کہیں محال نظر آتا ہے، تو محال کی ان ہی دو صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی ہے۔ (۲)

اب غور کرنے کی جا ہے کہ ماسوا ایسی چیزوں کے، جن میں ایسی مخالفت اور دشمنی ہو کہ نہ وہ وجود میں اکٹھی ہو سکیں، نہ عدم میں، اس سے زیادہ احتمال نہیں ہو سکتے کہ جتنے میں نے بیان کیے، چناں چہ اہل عقل پر مثل آفتاب روشن ہے، پھر ان میں بھی اگر کوئی صورت محال ہے، تو اسی سبب سے ہے کہ وہی محال کی پہلی صورت، یا دوسری صورت ہے، تو اب اگر یہ کم ترین یوں کہے کہ موجود اصلی کا معدوم ہونا تو محال ہے اور آسمان کا معدوم ہونا ممکن، تو کوئی ظلم کی بات نہیں، کیوں کہ موجود اصلی، یعنی خداوند کریم کا وجود تو عین ذات ہے، سو اگر وہ معدوم ہو تو یہ معنی ہوں کہ وجود معدوم ہے، اور چوں کہ معدوم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وجود

---

(۲) عرض یہ کہ دو چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ جو کسی شئ میں جمع ہو سکتی ہیں جیسے روشنی اور گرمی یہ دونوں سورج میں جمع ہو سکتی ہیں، اور کوئی شئ ایسی ہو کہ یہ دونوں شئ اس میں نہ پائی جاتی ہوں جیسے پانی کہ اس میں نہ روشنی ہے نہ گرمی، اس کی اور بھی متعدد مثالیں ہیں جس طرح ان دو چیزوں (روشنی اور حرارت) کا سورج میں جمع ہونا ممکن ہے اسی طرح ان دونوں کا عدم میں جمع ہونا محال نہیں جیسے پانی میں دونوں معدوم ہیں گویا دونوں عدم میں مجتمع ہو گئیں، اسی طرح ان کا ایک دوسرے سے عدم میں جدا ہونا بھی محال نہیں؛ کیوں کہ جب ان کو دو کہا، یعنی وجود اور ذات تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ وجود الگ ہے اور ذات الگ ہے، جب دونوں الگ ہوتے تو جمع ہونے کی صورت یہی ہو سکتی ہے، ایک وجود ان دونوں کو جمع کرنے، ایسی دو چیزوں میں سے اگر ایک کو الگ کر لیں اور ایک کو رہنے دیں تو یہ خلاف عقل نہیں؛ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ دو چیزیں ایک وجود میں جمع ہیں جیسے گرمی اور روشنی بہت سے پانیوں میں جمع ہو جاتے ہیں اور پھر علیحدہ علیحدہ بھی ہو جاتے ہیں چناں چہ بہت سے بیل بوٹے سرخ رنگ کے ہوتے ہیں مگر ان میں خوشبو نہیں پائی جاتی، گرم پانی میں گرمی ہے تو روشنی نہیں جگنوں میں روشنی ہے، مگر گرمی نہیں اس پر اور بھی بہت سی چیزوں کو قیاس کیا جا سکتا ہے کہ جو جدا جدا بھی پائی جاتی ہیں اور اجتماعی طور پر بھی جس طرح یہ محال نہیں اسی طرح ان کا عدم میں مجتمع ہونا بھی محال نہیں۔

نہیں، تو وجود کے معدوم ہونے کے یہ معنی ہوئے کہ وجود وجود نہیں، اور یہ وہی پہلی صورت محال کی ہے، بہ خلاف آسمان کے، اس لئے کہ اس کا وجود اور، ذات اور ہے، چناں چہ اچھی طرح واضح ہو چکا، تو وہ اگر معدوم ہو تو یہ معنی ہوں کہ اس کی ذات سے یہ وجود ظاہری الگ ہو گیا، اور ظاہر ہے کہ اس میں ان دونوں محال کی صورتوں میں سے ایک بھی نہیں۔

القصہ، محال اسے کہتے ہیں کہ عقل اسے قبول نہ کرے، اور وہ فقط ایک بات سے حاصل نہیں ہوتا، اس کے واسطے ضرور ہے کہ ایسی دو چیزیں- جو وجود اور عدم دونوں میں اکٹھی نہ ہو سکیں- یا تو کہیں وجود میں اکٹھی ہو جائیں، یا کہیں عدم میں، یعنی کوئی ایسی شئ ہو کہ اس میں وہ دونوں نہ پائی جائیں، سو یہ بات موجود اصلی کے، یعنی خدا کے معدوم ہونے میں تو لازم آتی ہے، پر آسمان کے معدوم ہونے میں لازم نہیں آتی۔

غرض ان لوگوں کی مراد- جو آسمان کے ہمیشہ ہمیشہ اسی طرح صحیح و سالم رہنے کے قائل ہوئے ہیں- یہ ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا محال ہے، تو یہ ایک خیال بے اصل ہے، بجز اس کے نہیں کہا جاتا کہ جس نے یہ کہا، غلط کہا کوئی کیوں نہ ہو، بڑا ہو، یا چھوٹا، اگر کوئی بڑا ہو کر اس جگہ چوک گیا ہو اور اس کم ترین ہی نے ٹھیک کہا ہو، تو کیا مضائقہ ہے؟

گاہ باشد کہ کودکے ناداں

صلی اللہ علیہ وسلم صلی اللہ علیہ وسلم

تواضع کی حقیقت

تواضع کا ایک کنارہ تو تکبر ہے کہ آدمی فرعون بن جائے، بڑے بول بولے، اکڑ کر اور اینٹھ کر چلے، دوسرا کنارہ یہ ہے کہ ذلتِ نفس پیدا ہو جائے، بس ہر کس و ناکس کے سامنے جھکتا پھرے، یہ بھی تواضع نہیں وہ بھی تواضع نہیں۔ یہ دونوں کنارے ہیں اور یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ بیچ میں تواضع ہے کہ اپنے نفس کو ذلیل بھی نہ بنائے، اور متکبر بھی نہ بنائے، ذلت بھی نہ ہو یعنی وقار ہو، تکبر بھی نہ ہو یعنی تواضع ہو، یعنی اللہ کی خاطر اور اللہ ہی کے سامنے جھکے، کسی بڑے کی تعظیم کرے تو لوجہ اللہ کرے۔ خوشامد اور غرض مندی سے نہ کرے ورنہ تملّق اور چاپلوسی ہو گی۔

(جواہر حکمت، از حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحبؒ)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۱۳

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''**تقریر دلپذیر**'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔
افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

بغلط بر ہدف زند تیرے(۱)

قصہ مختصر یہ کہ محال اسے کہتے ہیں کہ عقل اسے قبول نہ کرے اور وہ صرف ایک بات سے ثابت نہیں ہوتا، اس کے لئے لازمی طور پر دو ایسی چیزوں کی ضرورت ہے جو وجود اور عدم دونوں میں ایک ساتھ جمع نہ ہوسکیں، بلکہ یا تو کبھی بھی وجود میں جمع ہوجائیں یا پھر عدم میں اتفاقاً جمع ہوجائیں، سو یہ بات وجود اصلی یعنی باری تعالیٰ کے معدوم ہونے میں تو (محال) لازم آتی ہے، مگر دیگر اشیاء عالم کے معدوم ہونے میں محال کو مستلزم نہیں۔

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

(۱) یہاں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ایسی تمام چیزوں کے سوا کہ جن میں باہم ایسا تضاد ہو کہ نہ وہ وجوداً جمع ہوسکتے ہوں نہ عدماً، ان میں اس سے زیادہ احتمال نہیں ہوسکتے کہ جتنے سطور بالا میں ذکر کئے گئے ہیں، پھر ان میں بھی اگر کوئی صورت محال کے درجہ میں ہے تو وہ اسی لئے محال کے درجہ میں ہے کہ یا تو وہ بیان کردہ صورتوں میں محال کی پہلی صورت میں آتی ہے یا دوسری صورت میں، اس وضاحت کی روشنی میں اگر یوں کہا جائے کہ موجود اصلی (باری تعالیٰ) کا معدوم ہونا تو محال ہے اور آسمان، زمین، چاند، سورج، ستارے، الغرض عالم واشیاء عالم کا معدوم ہونا محال نہیں ممکن ہے؛ کیوں کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے کہ موجود اصلی یعنی خداوند کریم کا وجود تو عین ذات ہے، اگر وہ معدوم ہو تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ وجود معدوم ہے، یہ محال کی وہی پہلی صورت ہے برخلاف عالم کے کہ اس کا وجود اور ہے اور ذات ہے اس کے معدوم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات سے اس کا یہ وجود ظاہری جدا ہوگیا اور ظاہر ہے کہ اس میں مذکورہ دونوں محالوں میں محال کی ایک بھی صورت نہیں پائی جاتی نہ پہلی، نہ دوسری۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وہ لوگ (فلاسفہ کا گروہ) جو آسمان کے معدوم ہونے کو محال کہتے ہیں ان کا یہ خیال قطعاً بے اصل ہے اور جو کہا گیا وہ حقیقت اور نفس الامر کے عین مطابق ہے۔

آسمان قدیم نہیں

اور اگر یہ مطلب ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا ممکن تو ہے، پر کبھی معدوم ہونے کا نہیں، ہمیشہ اسی طرح قائم و دائم رہے گا، تو یہ بات البتہ ٹھکانے کی ہے، پر ظاہر ہے کہ یہ بات آنکھ سے تو معلوم نہیں ہوسکتی، کیوں کہ حواس کی رسائی فقط زمانۂ حال تک ہے، آگے پیچھے کی انھیں کچھ خبر نہیں، آنکھ کیا جانے کہ کل کو کیا ہوگا؟ زمین آسمان تو درکنار، اپنا حال تو ایک گھڑی کے بعد کا معلوم ہی نہیں، بجز اس کے نہیں ہوسکتا کہ یا تو کسی راز دار خداوندی سے یہ حال معلوم ہوا ہو، یا دلائل سے یہ بات دریافت ہوئی ہو، سو کسی راز دار خداوندی کا تو حوالہ نہیں دیتے؛ بلکہ اکثر ایسی باتوں کے کہنے والے اس بات کے قائل ہوں گے، اتنی بات کہ کوئی ہوا بھی ہے، یا جو لوگ کہ بعضے بعضے اپنے پیشواؤں کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ سچ کہتے ہیں، شاید ہرگز تسلیم نہ کریں، اب بھی احتمال باقی رہا کہ بہ وسیلۂ دلائل یہ حال معلوم ہوا ہو، سو دلائل سے کسی حال کے معلوم کرنے کی یہ صورت ہے کہ عقل دو چیزوں کو دیکھے کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتی ہوں، تب یہ دونوں ساتھ ہوں، اور نہ ہوں، تب دونوں ہی نہ ہوں، جیسے آفتاب اور دن، کہ جو آفتاب نکلا ہوا ہوگا، تو دن بھی ضرور ہی موجود ہوگا، اور دن موجود ہوگا، تو آفتاب بھی ضرور ہی نکلا ہوا ہوگا، اس صورت میں تو عقل کو ایک کا اگر حال معلوم ہو جائے، تو بے تامل دوسری کے بھی ہونے کا یقین کرلے گی، یا کبھی یوں ہوتا ہے کہ عقل کو دو چیزوں میں یک طرفی ارتباط اور موافقت معلوم ہوتی ہے، جیسے آفتاب اور حرارت، کہ آفتاب کو تو حرارت لازم ہے، جہاں آفتاب نمایاں ہوگا، وہاں کچھ نہ کچھ حرارت بھی ضرور ہوگی، پر حرارت بے آفتاب کے پائی جاتی ہے۔

چناں چہ آگ میں اور گرم دواؤں میں سب کو محسوس ہوتی ہے، اس صورت میں آفتاب کو دیکھ کر تو حرارت کا یقین کرسکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جیسے ہمارے شہر میں اس وقت بہ نسبت رات کے گرمی ہے، ایسے ہی اور شہروں میں بہ نسبت شب کے گرمی زیادہ ہوگی، پر کسی چیز میں حرارت دیکھ کر یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ آفتاب ہی سے گرم ہوئی ہوگی، سو ہوسکتا ہے کہ آگ سے گرم ہوئی ہو۔(۱)

---

(۱) اور اگر آسمان کے معدوم ہونے سے فلاسفہ کی مراد یہ ہو کہ آسمان کا معدوم ہونا فی نفسہ ممکن تو ہے؛ مگر اس امکان کا وقوع کبھی نہیں ہوگا؛ بلکہ آسمان ہمیشہ ہمیشہ قائم رہے گا تو یہ بات البتہ کسی قدر درست ہوسکتی ہے؛ مگر ظاہر ہے کہ یہ بات آنکھ سے تو دیکھی نہیں جاسکتی؛ کیوں کہ آنکھ حواسِ

جب یہ بات بیان ہوچکی، تو اب سنیے! کہ ہم نے جو آسمان کے ہمیشہ اسی طرح قائم رہنے کے دلائل کو تلاش کر کے غور کیا تو دیکھا کہ اول تو جن کتابوں میں اس بات کو ثابت کیا ہے، وہ خود مصنف ہی اس بات کے دلائل پر اعتراض کر کے جب جواب نہیں ملتا، ہار جھک مار کر چپ ہو رہتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ واقعی ان باتوں میں کہ جن سے آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے کو ثابت کرتے ہیں اور آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے میں ایسی ملازمت اور ایسا ارتباط، جیسا آفتاب اور دن میں ہے، یا جیسا آفتاب میں اور حرارت میں ہے، ہرگز نہیں ملتا؛ بلکہ وہ دلیلیں ہی خود ''تھوک کا ستو'' نظر آتی ہیں، کیوں کہ وہ ایسی باتیں نہیں کہ ان کو بے دلیل کوئی تسلیم کرلے، جیسا جو کا جفت نہ ہونا مثلاً؛ بلکہ وہ دلیلیں ہی خود ''تھوک کا ستو'' نظر آتی ہیں، کیوں کہ وہ ایسی باتیں نہیں کہ ان کو بے دلیل کوئی تسلیم کرلے، جیسا دو کا جفت نہ ہونا مثلاً؛ بلکہ وہ بھی دلائل سے ثابت ہوں، تو ہوں، چناں چہ مدعیوں نے اسی واسطے پیش بندی کے لئے ان کے ثابت کرنے کو اپنی طرف سے بہت جان ماری ہے، لیکن دروغ کو فروغ نہیں ہوتا، خدا کے فضل سے وہ دلیلیں ثابت نہ ہوئیں،

(بقیہ گذشتہ صفحہ کا حاشیہ)

خمسہ میں سے ہے اور حواس خمسہ کی رسائی صرف زمانہ حال تک ہے، مستقبل کی اس کو کچھ خبر نہیں کہ کیا ہوگا؟ زمین وآسمان تو دور کی بات ہے خود اپنا حال بھی معلوم نہیں کہ ایک گھڑی کے بعد کیا ہوگا، اِلّا یہ کہ کسی ایسے بندۂ خدا سے معلوم ہو کہ جس کے دل میں اللہ تعالیٰ خود ہی ڈال دے؛ مگر یہ لوگ کسی ایسے شخص کا بھی پتہ نہیں دیتے کہ جو خدا تعالیٰ کے اس راز سے واقف ہو۔

اور اس نے انھیں بتا دیا ہو، اور اگر کوئی ہوگا بھی تو اس کے امکان ہی کے قائل ہو سکتے ہیں یہ کہ ایسے ہوا بھی ہے اس بات کو تو وہ بھی تسلیم نہیں کرتے جیسے کہ بعض قومیں اپنے پیشواؤں کے بارے میں از راہ جہالت اس قسم کا گمان رکھتی ہیں کہ وہ غیب کی باتیں بتاتے ہیں، اب رہا دلائل کا معاملہ تو دلائل سے کسی چیز کو معلوم کرنے کی صورت یہ ہے کہ عقل انسانی ایسی دو چیزوں کو دیکھے کہ وہ دو چیزیں ایک دوسری سے جدا نہیں ہوتیں، جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر موجود ہوں گی تو دونوں ہی ہوں گی اور اگر موجود نہیں ہوں گی تو بھی دونوں ہی موجود نہیں ہوں گی جیسے محبت ایک کنجی ہے جو انسان کے دل کے تمام دروازے کھول دیتی ہے سورج اور دن کہ جب سورج موجود ہوگا تو دن بھی موجود ہوگا اور جب سورج موجود نہیں ہوگا تو دن بھی موجود نہیں ہوگا، اس صورت میں عقل جب ایک چیز کا ادراک کرے گی تو دوسری چیز کا بھی ادراک کرے گی، اور کبھی ایسا ہوتا ہے دو چیزوں میں ایک طرفہ ارتباط ہوتا ہے اس لئے ان دو چیزوں کا ایک ساتھ علم ہوتا ہے، جیسے سورج اور گرمی، کہ جہاں سورج ہوگا وہاں کچھ نہ کچھ حرارت کا وجود ہوگا مگر گرمی کبھی سورج کے بغیر بھی پائی جاتی ہے، جیسے آگ میں اور گرم دواؤں میں اس صورت میں سورج کو دیکھ کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جیسے ایک جگہ اس کی موجودگی سے حرارت ہے دوسری جگہ بھی موجود ہوگی، برخلاف گرمی کے، کہ گرمی کو دیکھ کر ہم یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ سورج ہی کی وجہ سے ہے، ہوسکتا ہے کہ آگ کی وجہ سے ہو۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۱۴

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''**تقریر دلپذیر**'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

دوسرے یہ کہ واقعی ان باتوں میں- کہ جن سے آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے کو ثابت کرتے ہیں- اور آسمان کے ہمیشہ قائم رہنے میں ایسی ملازمت اور ایسا ارتباط، جیسا آفتاب اور دن میں ہے، یا جیسا آفتاب میں اور حرارت میں ہے، ہرگز نہیں ملتا؛ بلکہ وہ دلیلیں ہی خود ''تھوک کا ستو'' نظر آتی ہیں، کیوں کہ وہ ایسی باتیں نہیں کہ ان کو بے دلیل کوئی تسلیم کرلے، جیسا جو کا جفت نہ ہونا مثلاً؛ بلکہ وہ دلیلیں ہی خود ''تھوک کا ستو'' نظر آتی ہیں، کیوں کہ وہ ایسی باتیں نہیں کہ ان کو بے دلیل کوئی تسلیم کرلے، جیسا دو کا جفت نہ ہونا مثلاً؛ بلکہ وہ بھی دلائل سے ثابت ہوں، تو ہوں، چناں چہ مدعیوں نے اسی واسطے پیش بندی کے لئے ان کے ثابت کرنے کو اپنی طرف سے بہت جان ماری ہے، لیکن دروغ کو فروغ نہیں ہوتا، خدا کے فضل سے وہ دلیلیں ثابت نہ ہوئیں۔ آسمان کا ہمیشہ رہنا تو درکنار، اگر کوئی سمجھ کر ان دلائل ہی کے ثبوت سے انکار کر بیٹھے اور مدعیوں کے فریب میں نہ آئے، تو ہم جانتے ہیں کہ اہل فہم اس کو کم فہم نہ کہیں گے؛ بلکہ اہل انصاف سے تو یوں توقع ہے کہ آفریں اور مرحبا سے پیش آئیں، اور اگر کوئی بہ پاس خاطر ان مذہب والوں کے، تعصف ہی کرے، اور دن کو رات ہی بتانے لگے اور اپنی ہی کہے جائے اور اوروں کی نہ سنے، تب بھی بیش بریں نہ ہوگا

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

کہ سب میں اوپر کے آسمان کا - جوان کے نزدیک نواں ہے - ہمیشہ رہنا ان دلائل سے نکلے۔(۱)

اگر اندیشہ تطویل اور خیال اشکال نہ ہوتا، تو ان دلائل کو مفصل بیان کر کے ایک ایک کا حال دکھلاتا، پر ایک تو اصل سے یہ مضمون مشکل، پھر رد و قدح میں خدا جانے نوبت کہاں کی کہاں پہنچے؟ یہ ایک رسالۂ مختصر ہے، کوئی دفتر طویل وعریض نہیں، جس میں جو چاہے، سو بھر دیجئے، مع ہذا اگر میرا اعتبار نہ ہو، تو آسمان کے احوال کی کتابیں مشہور و معروف ہیں، اہل فہم اپنی خود تسلی کر لیں، اور نہ کریں، تو میں اس سہل طریقے سے تسلی کیے دیتا ہوں، ذرا کان دھر کر سنیے۔(۲)

جناب من! دلائل سے اگر آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا کوئی محال ہونا ثابت کرے، تو بعد اس کے کہ اس کا ممکن ہونا آفتاب کی طرح دانش مندوں کے لئے واضح ہو چکا ہے، ایسا ہے کہ کوئی بڑا عالم، فاضل، ہوشیار، عقل مند کسی مکان میں بیٹھ کر قریب شام کی جیبی گھڑی کے وسیلے سے، کسی جاہل سے جاہل، بے وقوف، کم عمر سے - جو بلند مکان پر کھڑا آفتاب کو نکلا ہوا دیکھتا ہو - پکار کر یوں کہے کہ آفتاب غروب ہو چکا ہے، دیکھئے کہ وہ سننے والا - ہر چند مایۂ عقل نہیں رکھتا، کتنا ہی اس کہنے والے کا معتقد کیوں نہ ہو اور جانتا ہو کہ علم و فضل میں یکتائے روزگار ہے - اس کی بات کبھی نہیں ماننے کا، اور اپنے یقین کے بھروسے یوں ہی کہے گا کہ بے شک یہ گھڑی غلط ہے، اگر چہ وہ یہ بات نہ جانتا ہو کہ گھڑی سے کیوں کر وقت کو دریافت کر لیتے ہیں؟، اس اپنے نہ جاننے، اپنی بے وقوفی اور بے علمی کی وجہ سے اس بات کے غلط ہونے میں متامل نہ ہوگا، اسی طرح جب یہ واضح ہو گیا کہ ماسوا موجود اصلی کے، جو خداوند کریم کے (سوا) اور کوئی نہیں، سب کا وجود عارضی ہے، تو بے وقوف سے بے وقوف بھی اس بات کو سمجھ کر اس کے زوال کے ممکن ہونے میں ہرگز تامل نہ کرے گا۔

---

(۱) جب ہم نے آسمان کے معدوم نہ ہونے کے دلائل کو تلاش کر کے غور کیا تو دیکھا کہ اول تو جن کتابوں میں اس بات کو ثابت کیا ہے، مصنف نے خود ہی اس کے دلائل پر اعتراض کیے ہیں، دوسرے یہ کہ جن دلائل سے آسمان کے دوام کو ثابت کیا جاتا ہے، ان میں ایسا ارتباط اور لزوم نہیں ہے، جیسا کہ سورج اور ان کے وجود میں یا سورج اور اس کی گرمی میں بلکہ آسمان کے دوام کو ثابت کرنے والی دلیلیں ہی انتہائی بودی اور نکمی ہیں، اگر چہ مدعی نے ان دلائل میں اپنی طرف سے کافی مغز ماری کی ہے مگر دروغ کو فروغ کہاں، آسمان کا دوام ثابت کرنا تو در کنار اگر کوئی سمجھ دار انسان، ان دلائل میں غور کرے تو سرے سے ان کے دلائل ہونے ہی سے انکار کر دے اور مدعیوں کی فریب کاریوں سے دور رہے۔

(۲) اگر تحریر کے طویل ہونے اور ان دلائل کے کمزور ہونے کا خیال نہ ہوتا تو ان دلائل کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاتا اور ان کی کمزوری کا حال قارئین کو دکھایا جاتا، پھر یہ بھی ہے کہ یہ مضمون مشکل اور پیچیدہ بھی ہے اور مزید اس پر جب بحث اور رد و قدح ہوگی تو معاملہ دور جا پڑے گا، اور یہ مختصر رسالہ اس کا متحمل نہ ہوگا، اگر قارئین اس سلسلہ میں مجھ پر اعتبار نہ کریں تو فلکیات کی کتابیں دیکھ لیں اور از خود تسلی کر لیں کہ بحث کتنی مشکل اور تفصیل طلب ہے اور اگر از خود فلکیات کے موضوع پر فلاسفہ کی لکھی ہوئی کتابوں کے مطالعہ کی فرصت نہ ہو تو بندہ ایک سہل طریقہ سے تسلی کیے دیتا ہے، جس کو توجہ سے سننے کی ضرورت ہے۔

پھر اگر ''افلاطون'' بھی زمین سے نکل کر آئے اور ہزاروں دلیلوں سے اس بات کو ثابت کرے کہ آسمان کے وجود کا زائل ہو جانا اور اس کا معدوم ہونا محال ہے، تو گو ان دلیلوں کو نہ جانتا ہو؛ بلکہ ان کے سمجھنے کی بھی لیاقت نہ رکھتا ہو، یوں ہی کہے گا کہ ان دلیلوں میں کچھ نہ کچھ قصور ہے۔(۱)

الغرض، جو دلائل کہ آسمان کے معدوم ہونے کے محال ہونے کے ہیں، ان کے غلط جاننے کے لئے خود ان کا جاننا کچھ ضرور نہیں، اور اگر مدنظر ان دلائل سے- جو آسمان کی ہمیشگی کے اثبات کے ہیں- یہ بات ہے کہ ہر چند آسمان کا معدوم ہو جانا ممکن ہے، مگر معدوم نہ ہوگا، تو یہ بات اول تو ہمارے دعوے کے خلاف نہیں، کیوں کہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ آسمان کا معدوم ہو جانا ممکن ہے، اس کا تو ابھی ہمیں بھی دعویٰ نہیں کہ بالضرور معدوم ہی ہوگا، دوسرے دوام کسی ایسی شئ کا، جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوں بجز اس کے معلوم نہیں ہوسکتا کہ کسی کو ارادۂ الٰہی کی خبر ہو جائے، کیوں کہ ایسی باتوں کے دریافت کرنے کے تین احتمال ہیں:

ایک تو یہ کہ ارادۂ الٰہی کی ایسی باتوں کی نسبت، کچھ خبر ہو جائے۔

دوسرے یہ کہ حواس سے معلوم ہو، اعنی: دیکھنے کی چیز دیکھنے سے، سننے کی بات سننے سے، مثلاً صورت اور رنگ آنکھوں سے معلوم ہوتے ہیں، اور آوازیں کان سے، سو حواس کا حال یہ ہے کہ ان کو اگلے پچھلے زمانے کی کچھ خبر نہیں ہوتی، البتہ فی الحال جو چیز موجود ہو اور ان کے دریافت کرنے کے قابل ہو، تو ان سے معلوم ہوسکتی ہے، اس لئے کتنی ہی آنکھیں چیر چیر کر دیکھو، ایک گھڑی پہلے اور ایک گھڑی بعد کے احوال معلوم نہیں ہوسکتے، اب دیکھئے! آسمان کا ہمیشہ اسی طرح رہنا، فی الحال آنکھوں سے تو معلوم نہیں ہوسکتا۔

---

(۱) اگر کوئی شخص دلائل سے آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کے محال ہونے کو ثابت کردے، حالاں کہ آسمان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا امکان عقلمندوں کی نظر میں ثابت ہو چکا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہی ہوگی جیسے کوئی بڑا عقل مند اور ہوشیار عالم شام کے وقت کسی مکان میں بیٹھ کر جیب کی گھڑی کے ذریعہ ایک ایسے جاہل، بیوقوف سے کہ جو کسی بلند جگہ پہ کھڑا سورج کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہو، یوں کہے کہ سورج غروب ہو چکا ہے تو یہ سننے والا ہر چند کہ عقل اور علم نہیں رکھتا اور کہنے والے کا معتقد بھی ہے، اور یہ بھی جانتا ہے کہ وہ یکتائے روزگار بھی ہے مگر اس کی یہ بات کبھی نہیں مانے گا اور پورے یقین اور بھروسہ کے ساتھ کہے گا کہ بیشک کہنے والے کے جیب کی گھڑی غلط ٹائم بتا رہی ہے اگرچہ وہ یہ بات بھی نہ جانتا ہو گھڑی سے وقت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے؟ مگر کہنے والے کی بات کے غلط ہونے میں ذرا بھی شک نہیں کرے گا اسی طرح جب یہ واضح ہو گیا کہ موجود اصل اللہ کی ذات کے سوا اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا اور اس کے سوا ہر شئ کا وجود عارضی ہے تو پھر اگر افلاطون بھی قبر سے نکل کر آئے اور ہزاروں دلیلوں سے اس بات کو ثابت کرے کہ آسمان کا معدوم ہونا محال ہے تو اگرچہ وہ جاہل ان دلیلوں کو نہ بھی جانتا ہو اور نہ ان کے سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہو، یہی کہے گا کہ ان دلیلوں میں کچھ نہ کچھ کمزوری اور غلطی ضرور ہے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۱۵

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

تیسرا احتمال یہ ہے کہ جیسے گھر میں آفتاب کو دیکھ کر جنگل میں دن ہونے کا، یا دھوپ کو دیوار پر دیکھ کر آفتاب غروب نہ ہونے کو دریافت کر لیتے ہیں، اسی طرح کسی بات سے یہ بات دریافت کرلیں کہ آسمان ہمیشہ اسی طرح مدام قائم رہے گا، اس کو ''استدلال'' کہتے ہیں، اور جس چیز سے دوسری چیز کو دریافت کریں، اسے دلیل کہتے ہیں۔(۱)

---

(۱) بہر حال آسمان کے معدوم ہونے پر جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں ان کے غلط جاننے کے لئے ان دلائل کا جاننا بھی ضروری نہیں، اور اگر مدعی کے مد نظر یہ ہے کہ جو دلائل آسمان کے ہمیشہ رہنے اور معدوم نہ ہونے کے ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ آسمان کا معدوم ہونا ممکن ہے؛ مگر معدوم ہوگا نہیں، تو یہ بات ہمارے دعویٰ کے خلاف نہیں؛ کیوں کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ آسمان کا معدوم ہونا ممکن ہے اس کے تو ہم بھی فی الحال مدعی نہیں ہیں کہ معدوم ہونا ضروری ہے، پھر کسی ایسی شئ کا دوام ثابت کرنا کہ جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوں، اللہ تعالیٰ کے ارادہ ومشیت کو جاننا بھی بندے کے لئے ممکن نہیں اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ ومشیت کو اس کے سوا اور کوئی نہیں جانتا، کہ وہ کیا کرنے والا ہے، اور کیا کرے گا؟ کیوں کہ ایسی باتوں کو جاننے کے تین ہی احتمال ہوسکتے ہیں: (۱) یہ کہ کسی کو باری تعالیٰ کے ارادہ کی خبر ہوجائے کہ وہ ایسا کرنے والا ہے یا ایسا نہیں کرے گا، (۲) یہ کہ حواس سے معلوم ہو یعنی جو چیز دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے اس کو آنکھ سے دیکھ کر معلوم کرے جو بات سننے سے تعلق رکھتی ہے، اس کو سن کر معلوم کرے وغیرہ اور حواس کا حال یہ ہے کہ ان کو اگلے پچھلے زمانہ کی کچھ بھی خبر نہیں، البتہ جو چیز حال میں موجود ہو اور اس کو جاننے کی وہ صلاحیت بھی رکھتا ہو، تو حواس سے اس کا علم ہوسکتا ہے، آنکھیں خواہ اتنی بھی پھاڑ پھاڑ کر دیکھا جائے ایک گھڑی پہلے اور ایک گھڑی بعد کے احوال معلوم نہیں ہوسکتے... بقیہ اگلے صفحہ پر

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

استدلال کا مدار بلاغت پر

سو دلیل سے مدعا کے معلوم ہو جانے کی لم یہ ہوتی ہے کہ دلیل و مدعا ایسا لازم ہوتا ہے، جیسا آفتاب کو دن، یا دن کو آفتاب، غرض اس ارتباط اور ملازمت زائل ہو جائے، تو پھر استدلال بھی غلط ہو جائے، سو ہم نے آفتاب کی اور نور کی ملازمت اور آگ کی اور حرارت کی ملازمت کو جو غور کرکے دیکھا، تو حقیقت میں ان کا ارتباط اتفاقی نظر آیا، بعینہٖ یہ ایسی مثال ہے، کہ کسی نے ایک کتے کو گاڑی کے نیچے اس طرح سے دیکھا کہ جس وقت وہ کتا ٹھہر گیا، تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی ٹھہر گئی، اور وہ کتا چلا، تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی چلنے لگی، اور پہلے اس سے نہ کبھی کتے کو دیکھا تھا، نہ کبھی گاڑی کو، نہ ان کا کچھ حال کسی سے سنا تھا، غرض اس سادہ لوح کو کتے کے چلنے اور گاڑی کے چلنے کی ملازمت اور ارتباط دیکھ کر یہ یقین ہو گیا کہ گاڑی کتے کی تان چلتی ہے، اور یہ نہ سمجھا کہ یہ ارتباط اور معیت اتفاقی ہے، کچھ یہ باہمی ضروری نہیں۔

اب اہل انصاف سے یہ سوال ہے کہ اگر آگ میں اور حرارت میں بھی ایسا ہی ارتباطِ اتفاقی ہو، تو کسی کے پاس کیا دلیل ہے، جس سے یہ ثابت کرے کہ یہ ارتباط ضروری ہے، اتفاقی نہیں؟ یعنی اس کے خلاف ہونا ممکن ہی نہیں، بلکہ -بہ نظر اس بات کہ آگ ایک جدا چیز ہے اور حرارت جدا، چناں چہ اپنے دل میں دونوں کو جدا جدا سمجھتے ہیں، آگ کو ایک اصل شیٔ سمجھتے ہیں اور حرارت کو اس کی ایک صفت جانتے ہیں- یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اگر یہ دونوں ایک دوسرے سے ظاہر میں جدا جدا ہو جائیں، تو کیا عجب؟ کیوں کہ ان دنوں کی ملازمت کے یہ معنی ہیں کہ یہ دونوں وجود ظاہری میں اکھٹے ہیں، جیسے وجودِ باطنی میں جدا جدا ہیں، یعنی جدا جدا سمجھ میں آتے ہیں، اور وجودِ ظاہری میں اکٹھے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دو چیزوں کو -جن کی ذات اور حقیقت جدا جدا ہو- ایک وجودِ ظاہری محیط ہو جائے، جیسے شکر اور پانی، اصل سے جدا جدا ہیں، مگر بعد شربت بنا لینے کے وہ دونوں ظاہر میں ایک ہو جاتے ہیں، یا جیسے شور پانی کہ اس میں اجزائے نمک جدا جدا ہیں اور پانی جدا، ظاہر میں یہ بھی مثل شربت کے ایک نظر آتے ہیں، اور حقیقت میں دو چیزیں جدا جدا، باہم مخلوط اور مربوط ہو رہی ہیں، اور ظاہر میں کسی سے بہ آسانی جدا جدا نہیں ہو سکتیں، اگر بھبکے کی ترکیب کسی کو معلوم نہ ہوتی، تو شربت کے اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا تو کسی کو یقین بھی ہو سکتا، پر شور پانی کے اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا ہر کسی کو یقین نہ ہوتا، مگر غنیمت ہے کہ بہ وسیلہ بھبکے کے، یہ بات دریافت ہو گئی۔

صفحہ گذشتہ کا بقیہ...(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ جیسے گھر میں سورج کو دیکھ کر جنگل میں دن ہونے یا دیوار پر دھوپ کو دیکھ کر سورج کے موجود ہونے کا پتہ لگایا جاتا ہے اسی طرح کی کسی دلیل سے یہ بات دریافت کر لی جائے کہ آسمان ہمیشہ رہے گا، اس کو منطقی زبان میں ''استدلال'' کہتے ہیں اور جس چیز سے دوسری چیز کو دریافت کیا جائے اسے ''دلیل'' کہتے ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۱۶

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اورفرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

سو دلیل سے مدعا کے معلوم ہو جانے کی لم یہ ہوتی ہے کہ دلیل و مدعا ایسا لازم ہوتا ہے، جیسا آفتاب کو دن، یا دن کو آفتاب، غرض اس ارتباط اور ملازمت زائل ہو جائے، تو پھر استدلال بھی غلط ہو جائے، سوہم نے آفتاب کی اور نور کی ملازمت اور آگ کی اور حرارت کی ملازمت کو جوغور کرکے دیکھا، تو حقیقت میں ان کا ارتباط اتفاقی نظر آیا، بعینہٖ یہ ایسی مثال ہے، کہ کسی نے ایک کتے کو گاڑی کے نیچے اس طرح سے دیکھا کہ جس وقت وہ کتا ٹھہر گیا، تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی ٹھہر گئی، اور وہ کتا چلا، تو اتفاق سے وہ گاڑی بھی چلنے لگی، اور پہلے اس سے نہ کبھی کتے کو دیکھا تھا، نہ کبھی گاڑی کو، نہ ان کا کچھ حال کسی سے سنا تھا، غرض اس سادہ لوح کو کتے کے چلنے اور گاڑی کے چلنے کی ملازمت اور ارتباط دیکھ کر یہ یقین ہوگیا کہ گاڑی کتے کی تان چلتی ہے، اور یہ نہ سمجھا کہ یہ ارتباط اور معیت اتفاقی ہے، کچھ یہ باہمی ضروری نہیں۔

اب اہل انصاف سے یہ سوال ہے کہ اگر آگ میں اور حرارت میں بھی ایسا ہی ارتباطِ اتفاقی ہو، تو کسی کے پاس کیا دلیل ہے، جس سے یہ ثابت کرے کہ یہ ارتباط ضروری ہے، اتفاقی نہیں؟ یعنی اس کے خلاف ہونا ممکن ہی نہیں، بلکہ — بہ نظر اس بات کہ آگ ایک جدا چیز ہے اور حرارت جدا، چناں چہ اپنے دل میں دونوں کو

❖ استاذ حدیث دار العلوم وقف دیوبند

جدا جدا سمجھتے ہیں، آگ کو ایک اصل شئ سمجھتے ہیں اور حرارت کو اس کی ایک صفت جانتے ہیں- یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اگر یہ دونوں ایک دوسرے سے ظاہر میں جدا جدا ہو جائیں، تو کیا عجب؟ کیوں کہ ان دنوں کی ملازمت کے یہ معنی ہیں کہ یہ دونوں وجود ظاہری میں اکھٹے ہیں، جیسے وجودِ باطنی میں جدا جدا ہیں، یعنی جدا جدا سمجھ میں آتے ہیں، اور وجودِ ظاہری میں اکٹھے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ دو چیزوں کو- جن کی ذات اور حقیقت جدا جدا ہو- ایک وجودِ ظاہری محیط ہو جائے، جیسے شکر اور پانی، اصل سے جدا جدا ہیں، مگر بعد شربت بنا لینے کے وہ دونوں ظاہر میں ایک ہو جاتے ہیں، یا جیسے شور پانی کہ اس میں اجزائے نمک جدا جدا ہیں اور پانی جدا، ظاہر میں یہ بھی مثل شربت کے ایک نظر آتے ہیں، اور حقیقت میں دو چیزیں جدا جدا، باہم مخلوط اور مربوط ہو رہی ہیں، اور ظاہر میں کسی سے بہ آسانی جدا جدا نہیں ہوسکتیں، اگر بھبکے کی ترکیب کسی کو معلوم نہ ہوتی، تو شربت کے اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا تو کسی کو یقین بھی ہوسکتا، پر شور پانی کے اجزاء کے جدا جدا ہو جانے کا ہر کسی کو یقین نہ ہوتا، مگر غنیمت ہے کہ بہ وسیلہ بھبکے کے، یہ بات دریافت ہوگئی۔

غرض، اسی طرح اگر کوئی بھبکا، یا اور کوئی ترکیب خدا کے یہاں ایسی ہو کہ جس سے آگ کی حرارت اور اس کی چمک، اور آفتاب سے اس کی حرارت اور اس کی چمک، اور آسمان سے وجود اس کا اور ہیئت اس کی جدا جدا ہو جائے، تو کچھ دور نہیں، بہت ہوگا تو یہ ہوگا کہ ہمیں تمھیں معلوم نہ ہو، سو ہم پر کون سا علم اور قدرت اور دانائی اور حکمت ختم ہو چکی ہے؟ بہت سی ایسی ترکیبیں ہیں کہ متقدمین کو ان کی خبر نہ تھی، متاخرین ہی نے انھیں ایجاد کیا۔

مع ہذا، ہم بسا اوقات دیکھتے ہیں کہ حرارت، برودت ایسی اشیاء- جو دوسروں کے ساتھ ہوا کرتی ہیں- اپنے ٹھکانوں سے الگ ہو جاتی ہیں، مثلاً پانی اصل سے ٹھنڈا ہے، اگر اس کو گرم کیجیے، تو اس وقت اس سے (برودت) علاحدہ ہو جاتی ہے اور حرارت اس میں آجاتی ہے، پھر تھوڑی دیر کے بعد حرارت دور ہو جاتی ہے اور برودت آجاتی ہے، اب کون نہیں جانتا کہ برودت پانی کی ذاتی چیز ہے؟ مع ہذا، ایسی اس سے علاحدہ ہو جاتی ہے کہ برودت پانی کی جا، بسا اوقات حرارت آجاتی ہے، اس وقت اس پانی کو اگر ایسا شخص دیکھے کہ جس نے کبھی پانی کو نہ دیکھا ہو اور نہ اس کا کچھ حال سنا ہو، تو بالیقین یوں ہی معتقد ہو کہ حرارت پانی کی اصلی خاصیت ہے۔

اب ان مشاہدوں سے صاف یوں واضح ہوتا ہے کہ حرارت، یبوست رطوبت، نور ظلمت، بقاء و فناء، ماسوا اس کے اور جو کچھ بعض بعض مخلوقات کے لوازم میں سے ہیں، سب قابل انفصال ہیں، ہوسکتا ہے کہ ایک دوسرے سے جدا ہو جائے، سو ہم جانتے ہیں کہ بعض پیشوایان یہود و نصاری اور اہل اسلام کے جو

افسانے کچھ ایسے مشہور ہیں کہ آگ میں وہ گرے اور نہ جلے؛ بلکہ وہ آگ ان کے حق میں مثل پانی کے ٹھنڈی ہوگئی، کچھ عجب نہیں یہ سب صحیح ہوں، اگر یہ بات کسی معتبر تاریخ سے ثابت ہوجائے، تو ہم بے شک تسلیم کرلیں اور ہرگز انکار نہ کریں، اور یہ نہ دیکھیں کہ ہمارے باپ دادے، یا ہماری قوم کے لوگ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں، یا نہیں؟ بلکہ ساری ایسی باتیں-جن میں ملازمت کا خلاف لازم آتا ہو، جیسے اکثر کرامتوں اور کرشموں کا حال سنتے ہیں- ہمارے نزدیک سب اسی قسم کی ہیں، بالجملہ ملازمت اور ارتباط- جو دو چیزوں میں ہوا کرتا ہے-تو اس کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ دو چیزیں اکٹھی رہتی ہیں، ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتی، نہ یہ کہ جدا ہی نہیں ہوسکتی، بلکہ بہت سی اصلی خاصیتوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ بہ سبب کسی خارجی چیز کے وہ زائل ہوجاتی ہیں، اگر وہ خارجی چیز عالم میں نہ ہوتی، تو کسی کو بھی ان کا زائل ہوجانا خیال میں نہ آتا، اگر آگ اور آفتاب نہ ہوتا، تو پانی کی برودت کے زائل ہوجانے کا اور اس کے گرم ہوجانے کا کسی کو احتمال بھی نہ ہوتا، اگر ہمارے تمہارے ہاتھ پاؤں کا زور اور ہوا وغیرہ کی طاقت کا کچھ ظہور نہ ہوتا، تو ہرگز پتھر وغیرہ اشیاء کی- جو اوپر سے نیچے کو گراتی ہیں- اوپر کی جانب جانے کی کوئی صورت نہ ہوتی، سو اگر کسی شئ کو کسی شئ کا لازم کہوگے، تو بہت سے بہت یہ ہوگا کہ اس کو اس کی خاصیت ذاتی کہوگے، جیسے یہ خاصیتیں-جن کا ہم نے بیان کیا- کسی خارجی سبب سے زائل ہوجاتی ہیں، ایسے ہی اگر وہ خاصیت بھی زائل ہوجائے، تو کسی کو کیا انکار ہے؟۔

القصہ، اگر کوئی بہ وجہ دلائل آسمان کے دوام اور بقاء کو ثابت کرے گا، تو بیش برایں نیست، یہ معنی ہوں گے کہ ان دلائل میں اور اس مضمون میں ملازمت اور ارتباط ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ آسمان میں اور دوام میں ملازمت ہے، اور یہ اس کی اصلی خاصیت ہے، اس سے اپنے آپ زائل نہیں ہوسکتی، سو ابھی واضح ہوا ہے کہ اول تو یہ ملازمتیں- جو باہم اشیاء میں معلوم ہوتی ہیں- بہ نظر حقیقت بیں سب اتفاقی ہیں، چناں چہ یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے، اس لئے کہ مثلاً آگ جلاتی ہے، تو اس کا سبب تو یہ ہوسکتا ہے کہ آگ کمال درجے کو گرم ہے، پر گرم ہونے کا سبب پوچھیے، تو کوئی کیا بتائے؟ بجز اس کے نہیں کہا جاتا کہ یوں ہی بے سبب آگ اور حرارت کو خداوندِ کریم نے جمع کرنے سے جمع ہوجائیں، جیسے کتے اور گاڑی کی مثال گذری، یا جیسے ایک آدمی کا سیاہ رنگ ہو اور لمبا قد ہو، تو اس صورت میں سیاہی اور لمبائی جو باہم مخلوط اور مربوط ہیں، تو یوں ہی بے سبب مربوط ہیں، لمبائی اور سیاہی میں کچھ علاقہ اور رشتہ نہیں نہیں تو ہر جگہ اکٹھی ہی رہتیں۔

غرض، آگ کے ساتھ حرارت اور پانی کے ساتھ برودت بے سبب مجتمع ہیں، اور کوئی تلاش کرکے کوئی سبب نکال بھی لے، تو وہ سبب آگ کے، یا پانی کے ساتھ بے سبب مجتمع ہوگا، سو انجام کو کہیں نہ

کہیں یہ سلسلہ منقطع ہو جائے گا، اور وہی اتفاقی اجتماعی نکلے گا، اور ظاہر ہے کہ اتفاقی اجتماعی کو دوام لازم نہیں، ورنہ کتے کی چال اور گاڑی کی چال میں حقیقۃً ملازمت ہوتی، اسی طرح سیاہی اور لمبائی میں فی الواقع ارتباط ہوتا۔

القصہ، اگر کوئی دلیل سے آسمان میں اور اس کے باوجود میں، جو ایک شئ جداگانہ ہے، چناں چہ مکرر سہ کرر واضح ہو چکا ہ، ملازمت بھی ثابت کر دے، تو حقیقت میں وہ ملازمت نہ ہوگی، ایک اتفاقی اجتماعی ہوگا، سو اتفاقی اجتماعی کو دوام لازم نہیں، مع ہذا، جہاں دو چیزوں میں ملازمت ہوتی ہے، تو اس سے زیادہ ایک کو دوسری سے ارتباط نہیں ہوسکتا کہ ایک دوسری کی خاصیت ذاتی ہو، سو یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ خاصیتیں ذاتی گو اپنے آپ زائل نہیں ہوسکتیں، پر خارجی اسباب سے زائل ہوسکتی ہیں، چناں چہ پانی کے گرم ہو جانے اور پتھر کے اوپر کی جانب پھینکنے کی مثال سے یہ بات خوب واضح ہوگئی، اسی طرح بہت سے بہت آسمان کا دوام اس کی ایک خاصیت ذاتی ہوگا، سو وہ بے سبب اگر زائل نہ ہو، تو ہوسکتا ہے کہ کسی خارجی سبب سے زائل ہو جائے، من بعد ہم پوچھتے ہیں کہ جن چیزوں کے وسیلے سے آسمان کے دوام کو ثابت کرتے ہیں، وہ بھی آخر من جملۂ مخلوقات ہیں، خالق نہیں، اور ظاہر ہے کہ مخلوقات سب معدوم ہوسکتی ہیں، چناں چہ بہ خوبی واضح ہو چکا ہے، سو اگر بالفرض والتقدیر ان چیزوں میں اور آسمان کے دوام میں ملازمت حقیقی ہو، جب بھی تو دوام ثابت نہیں ہوسکتا، ہاں جب تک وہ اشیاء موجود رہیں گی، تب تک آسمان کا وجود قائم رہنا ضرور ہوگا؛ مگر درصورتے کہ وہ خود معدوم ہوسکیں، تو آسمان کا وجود کیوں کر پائدار رہے گا؟۔

الغرض، کوئی مانے، نہ مانے، پر انصاف کی بات یہ ہے کہ جیسے حواس سے آسمان کا دوام معلوم نہیں ہوسکتا، ایسے ہی بہ واسطۂ ملازمت بھی اس کا دوام؛ بلکہ ساری ایسی چیزوں کا- جن کا وجود اور ہے اور ذات اور- معلوم نہیں ہوسکتا، ہاں اگر کسی طرح یہ بات دریافت ہو جائے کہ ارادۂ خداوندی بہ نسبت آسمان کے یوں مقرر ہوا ہے کہ آسمان ہمیشہ اسی طرح قائم رہے، تو البتہ ہم انکار بھی نہیں کر سکتے، کیوں کہ یہ بھی ممکن ہے۔

کارخانۂ عالم کا درہم برہم ہونا ضروری

مگر عالم کے احوال میں غور کرنے سے اور اس کے تغیرات کے مشاہدے سے گمان غالب یوں ہے کہ ایک روز نہ ایک روز یہ کارخانہ بالکل درہم برہم ہونے والا ہے۔

شرح اس کی یہ ہے کہ جیسے انسان اربع عناصر سے، یعنی: آب، خاک، ہوا، آگ سے- جو باہم خلاف مزاجی اور دشمنی رکھتے ہیں- مرکب ہوا ہے، ایسے ہی یہ عالم بھی اشیائے مختلف المزاج اور مختلف

التاثیر سے مرکب ہوا ہے، من جملہ زمین اور دریا، سمندر اور باقی دریاؤں اور ہوا، آگ کی مخالفت کو سب جانتے ہیں، من بعد، آفتاب کی شدت تو ہے ہی، چاندنی میں دریائے سمندر کی طغیانی بھی شہرۂ آفاق ہے، علی ہذا القیاس، ہم سمجھتے ہیں کہ اور ستاروں میں بھی اختلافِ تاثیر ہوگا، کیوں کہ جیسے اشیائے مذکورہ میں شکل، صورت، رنگ وغیرہ کا فرق ہے، ایسا ہی ستاروں میں بھی باہم فرق نظر آتا ہے، کسی کا سرخ رنگ نظر آتا ہے، کسی کا سفیدی مائل، کسی کا سبزی نما، چناں چہ ظاہر ہے، سو جیسے اشیائے مرقومۂ بالا میں مثل اربع عناصر وغیرہ کے فرق تاثیرات ہے، ایسے ہی ستاروں میں بھی فرق تاثیر ہوگا، گو ہمیں اس کی تفصیل معلوم نہ ہو۔

مع ہذا، ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر فرقے، خاص کر ہمارے ہندوستان والے ماسوائے گرمی وغیرہ کے، اور، اور بھی تاثیریں ان ستاروں میں بتاتے ہیں، چناں چہ شادی وغیرہ میں جو اوقات کا لحاظ رکھتے ہیں، اس کی وجہ یہی ہے، سو کیا عجب ہے کہ یہ بات بالکل بے اصل نہ ہو؟ کیوں کہ نحوست اور برکت اور موت اور حیات وغیرہ بھی من جملہ تاثیرات ہیں، جیسے آفتاب کی گرمی ہے، اور جو لوازم گرمی کے ہیں، مثلاً: زمین سے بخارات کا اٹھنا اور کھیتی کا ابھرنا، چناں چہ سایے میں کھیتی کم جمتی ہے، اور علی ہذا القیاس، پھلوں کا اور کھیتیوں کا پکنا، ایسے ہی اگر ستارے کی تاثیر نحوست، یا برکت ہو، تو کیا بعید ہے؟ پر، چوں کہ ستارے لاکھوں ہیں اور ہر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ کچھ نہ کچھ تاثیر ہوگی، تو مجموعے کی تاثیر خدا جانے کیا ہوگی؟ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک دوا کی کچھ تاثیر ہوتی ہے، اور دو کی مل کچھ اور ہی ہو جاتی ہے، علی ہذا القیاس، جیوں، جیوں اجزاء، نسخہ مرکبہ کے بڑھاتے جائیں گے، تو تاثیر بھی بدلتی جائے گی، اگر سو، دو سو کسی نسخے میں دوائیں ہو جائیں، تو پھر اس کی تاثیر کو دریافت کرنا دشوار ہو جائے گا، اور درصورتے کہ بعضے مفردات کی تاثیر معلوم نہ ہو، اور با ایں ہمہ پھر یہ بھی نہ معلوم ہو کہ اس نسخے میں کتنی دوائیں ہیں، تو پھر اس نسخے کی تاثیر پہلے استعمال کے، دریافت ہونی محال ہو جائے گی، ہوسکتا ہے کہ ایسی صورت مین کسی ایک دوا کا حال معلوم ہو کہ یہ دوا بیمار کو نافع ہے، یا مضر ہے؛ مگر بہ سبب اس بات کے کہ کسی اور دوا سے اس کی اصلاح ہوگئی ہو، یا اور کسی دوا نے اس کے نفع کو کھو دیا، تو اس دوا کا اس نسخے کے ضمن میں استعمال کرنا بیمار کو نافع، یا مضر معلوم نہ ہو۔

ایسے ہی ہوسکتا ہے کہ کسی ستارے کا منحوس، یا متبرک ہونا، کسی وجہ سے کسی کو ایسا تیقن ہو جائے، جیسے آفتاب کا گرم ہونا، مگر دوسرے ستاروں کی تاثیر مل کر وہ حال نہ رہے؛ بلکہ برعکس ہو جائے، جیسے برف کی سردی بسا اوقات بعض چیزوں میں آفتاب کی تاثیر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی، اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ سب ستاروں کی گنتی، کسی کو معلوم نہیں، پھر سب کی تاثیر کسی کو کیا معلوم ہوگی؟

❁ ...... ❁ ...... ❁

بحث و تحقیق

قسط نمبر: ۱۷

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

صحت ومرض عالم اوراس کے اسباب

جناب من! عرض یہ ہے کہ تمام عالم بھی مثل بنی آدم اور حیوانات اور نباتات کے اشیائے مختلف التاثیر سے مرکب؛ بلکہ کثرتِ اجزائے عالم بہ قدر عالم کی بڑائی کے بہ درجۂ غایت ہے؛ چناں چہ من جملۂ اجزاء، بعض کے طرف اشارہ بھی کیا گیا، سویوں سمجھ میں آتا ہے کہ جب عالم بہت ہی مختلف قسموں کی موجودات سے مرکب ہوا اور ہر قسم کی مختلف تاثیر ہوئی، تو بے شک ایک، دوسرے کا دشمن ذاتی اور مخالف اصلی ہوگا، اور اس کے ہونے کا روادار نہ ہوگا، اور جب ذرا بھی ایک کو غلبہ ہوگا، تو تمام عالم کے مزاج میں ایک فساد آجائے گا، یعنی وہ کیفیت متوسطہ- جو پہلے اس جزو کے، غلبے کے تھی- وہ زائل ہوجائے گی، اور جب وہ کیفیت باقی نہ رہی اور اعتدال فراخ جاتا رہا، تو یوں سمجھو کہ بہ نسبت تمام عالم کے ایک فرض ہوگا، جیسا کہ بنی آدم میں بہ نسبت کیفیت طبعی کے، اگر کسی کا اربع عناصر میں سے غلبہ ہوتا ہے، تو اس کو مرض کہتے ہیں۔

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

چناں چہ بخار، اربع عناصر میں سے آگ کے غلبے کا اثر ہوتا ہے، اور فالج زکام، اور اکثر درد پانی کے غلبے کا ثمرہ ہوتا ہے، اور خارش وغیرہ خاک کے غلبے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اور ورم اور بعضے درد ہوا کی زیادتی کے سبب پیدا ہوتے ہیں، اسی واسطے ان کے علاجوں میں ان دواؤں کو استعمال میں کرتے ہیں، جن کی تاثیریں اس خلط کی تاثیر کے مخالف ہوں، جس کے سبب مرض پیدا ہوا ہے۔

الغرض، جیسے آدمی اربع عناصر کے غلبے کے سبب چار خلطوں میں سے کسی خلط میں: سوداء میں، یا صفراء میں، خون میں، یا بلغم میں فساد آ جاتا ہے، ایسے ہی عجب نہیں کہ اجزائے عالم میں سے بھی کسی کی تاثیر کے غلبے کے باعث عالم کے مزاج میں کچھ فساد نمایاں ہو؟؛ بلکہ اس سے زیادہ ہو، تو کچھ دور نہیں، کیوں کہ آدمی کا بدن کل چار چیزوں سے مرکب ہے، پھر ان چار ہی مغلوب ہونے سے ہزاروں طرح کے مرض پیدا ہوتے ہیں، عالم تو بے شمار چیزوں سے مرکب ہے، ان کے غالب مغلوب ہونے سے تو لکھ چند زیادہ قسم کے مرض پیدا ہونے چاہئیں۔(۱)

(۱) جس طرح انسان، حیوان، نباتات وغیرہ مختلف تاثیر رکھنے والی اشیاء سے مرکب ہیں بلکہ جس چیز کے اجزاء جتنے زیادہ ہیں وہ چیز کم اجزاء رکھنے والی چیز سے بڑی ہے، اسی طرح عالم بھی مختلف قسم کی تاثیرات رکھنے والی مختلف اشیاء سے مرکب ہے جب عالم کے اجزاء ترکیبی اپنے تاثیرات میں ایک دوسرے سے مختلف اور ایک دوسرے کی ضد ہوئے تو اس اجتماع ضدین کی وجہ سے عالم کے مزاج میں فساد آئے گا؛ کیوں کہ جب ان میں سے ایک کا غلبہ ہوگا تو دوسرا مغلوب ہو جائے گا، اور وہ کیفیت جو مغلوب ہونے سے پہلے اس کے مزاج میں تھی وہ زائل ہو جائے گی اور جب وہ زائل ہو جائے گی تو اس کی جگہ فساد آ جائے گا جیسا کہ انسانوں کی طبیعت میں اس کے عناصر میں سے کسی ایک عنصر کے غالب اور دوسرے مغلوب ہو جانے سے فساد پیدا ہو جاتا ہے جس کو 'مرض' کہتے ہیں، چناں چہ جب عنصر نار کا غلبہ ہوتا ہے تو انسان کو بخار ہو جاتا ہے، عنصر آب کا غلبہ ہوتا ہے تو فالج، زکام اور بدن میں درد پیدا ہو جاتا ہے، عنصر خاکی کے غلبہ سے جسم میں خارش ہو جاتی ہے، عنصر بادی کے غلبہ کی وجہ سے ورم اور درد پیدا ہوتا ہے، اسی لئے ان امراض کے علاجوں میں ایسی دوائیں استعمال کی جاتی ہیں جن کی تاثیر اس مخلوط اور مرکب تاثیر کے مخالف ہوتی ہے، جس کے غلبہ کی وجہ سے یہ امراض پیدا ہوتے ہیں غرض جس طرح آدمی عناصر اربعہ میں سے کسی عنصر کے غلبہ کے سبب بیمار ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس سے سودا یا صفرا میں یا بلغم میں یا خون میں فساد پیدا ہو جاتا ہے ایسی ہی عجب نہیں کہ اجزاء عالم میں سے کسی جز کے غلبہ کی وجہ سے عالم کے مزاج میں فساد نمایاں ہو، بلکہ آدمی کی بہ نسبت کچھ زیادہ ہی ہو کیوں کہ آدمی میں تو چار ہی عناصر ہیں عالم میں بے شمار عناصر ہیں، لہٰذا عالم میں فساد بھی بے شمار پیدا ہونے چاہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۱۸

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

صحت و مرض عالم اور اس کے اسباب

مع ہذا، انسان کی ترکیب کہ یہ کیفیت ہے کہ ان چاروں چیزوں کو باہم خلط ملط کرکے اول ایک کر لیا ہے، پھر سارے اعضاء کو سر سے لے کر پا تک ایک شئ سی بنایا ہے، تو اس سبب سے سارے بدن کا اکثر اوقات ایسا حال رہتا ہے، ہاں اگر کبھی خارج سے، یعنی غذا کی، یا آب وہوا کی خرابی کے سبب، یا انقلاب موسم کے باعث ایک کو دوسرے پر غلبہ ہوگیا، تو ہوگیا، بخلاف عالم کے اجزاء کے، کہ اس کی ترکیب گویا، اس قسم کے سمجھنی چاہیے کہ سر تو خاک کا ہو، اور سینہ پانی کا، اور پیٹ ہوا کا، اور پاؤں آگ کے، یا برعکس، تو اس صورت میں سر سینے کا دشمن ہوگا، اور سر پیٹ کا، اور پیٹ پاؤں کا، چناں چہ ظاہر ہے کہ زمین سے لے کر آسمان تک ہر ایک شئ اپنی جگہ پر ہے، اور مع ہذا ایک دوسرے سے متصل ہے، یہ نہیں کہ زمین میں اور سمندر میں اور ہوا میں کچھ فاصلہ ہو، اسی طرح اوپر تک، ان لوگوں کے نزدیک - جو آسمان کے قائل ہیں - ایک

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

سلسلۂ متصل معلوم ہوتا ہے۔(۱) واللہ اعلم

الغرض، اجزائے عالم کے باہم اختلاف کے باعث بہ لحاظ اتصال مکور کے، لازم ہے کہ اگر ایک کو حرکت ہو اور اس حرکت میں ایک دوسرے سے ٹکرائے اور گرے، یا ایک دوسرے کی جگہ پر آ جائے، تو بے شک ایک جزو کو دوسرے جزو سے اس ضرر سے- جو فقط اتصال کے باعث پیدا ہوتا تھا- علاوہ اور ضرر پیدا ہوگا اور تمام مجموعے کی کیفیت بدل جائے گی، اور ایسا حال ہو جائے گا کہ کسی آدمی کا سر فقط آگ کا اور ہاتھ فقط پانی کہیوں، مثلاً اور وہ اپنے ہاتھ کو حرکت دے کر سر پر لے جائے، تو بے شک اس صورت میں علاوہ اس کے- جو پہلے سے بہ سبب اتصالِ بدنی کے سر کو ہاتھ کی برودت کا اثر پہنچتا تھا اور ہاتھ کو سر کی گرمی کا- ایک اور بھی اثر اور ضرر ایک کو دوسرے سے ہوگا، سو بعینہٖ یہی قصہ اس عالم میں نظر آ رہا ہے، جب ہواؤں کو حرکت ہوتی ہے، اور آندھی چلتی ہے، تو خاک کہیں کی، کہیں اڑتی پھرتی ہے، اور سمندر کی طغیانی اور جوش کا حال- جو وقت شدتِ ہوا کے ہوتا ہے- جہاز پر سوار ہونے والوں سے سب نے سنا ہوگا۔

الغرض، ان حرکات کے باعث کہیے، یا کسی اور سبب سے، عالم کے اکثر اجزاء میں ایک طرح کا فساد اور خرابی اکثر اوقات نظر آتی ہے، آب و ہوا کا فساد اور ان سے امراض کا اور وباؤں کا پیدا ہونا تو سبھی جانتے ہیں، باقی زمین کا یہ حال ہے کہ بعض زمینوں میں بہت پیدا ہوتا ہے اور بعض زمینوں میں کم، مع ہذا، ایک ہی زمین سے ایک عرصے تک بہت پیداوار ہوتی ہے، اور پھر اتنی نہیں ہوتی، ہر چند سب سامان، نشو و نما کے مثلاً: زمین کا ہلیانا اور کھاد دینا اور پانی کا سینچنا، ایک سال میں قرار واقعی پائے جاتے ہیں اور دوسرے سال میں نسبت اس کے کم، مگر بایں ہمہ بسا اوقات پیداوار برخلافِ سامان ہوتی ہے، کھیتی والے سب جگہ موجود ہیں، اگر کسی کو شک ہو، تو پوچھ دیکھے۔

مع ہذا، ہم دیکھتے ہیں کہ ایک سال میں درخت ثمر دار خوب بار آور ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے؛

---

(۱) پھر انسان کی ترکیب کچھ اس طرح واقع ہوئی ہے کہ اللہ رب العزت نے عناصر اربعہ کو خلط ملط کر کے ایک کر لیا اور سر سے لے کر پیر تک تمام جسم کو ایک بنا دیا، اس لئے عناصر باہم ایک دوسرے کے موافق رہتے ہیں اور اکثر احوال میں کیفیت یکساں رہتی ہے کوئی بگاڑ اور فساد جنم نہیں لیتا، یہ الگ بات ہے کہ بعض مرتبہ آب و ہوا، غذا یا موسم کی تبدیلی کے باعث کسی عنصر کو غلبہ ہو جاتا ہے اور بیماری کی شکل پیدا ہو جاتی ہے برخلاف اجزاء عالم کے، کہ اس کی ترکیب کچھ اس طرح ہے گویا اس عالم کے جسم کا سر تو خاک کا ہو، سینہ پانی کا، پیٹ ہوا کا اور پاؤں آگ یا اس کے برعکس، تو اس صورت میں سر سینے کا دشمن ہوگا یا پیٹ اور پاؤں کا دشمن ہوگا، یا اس کے برعکس اور یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ زمین سے لے کر آسمان تک ہر شئ اپنی جگہ پر ہے اور ہر شئ دوسری شئ سے متصل بھی، یہ نہیں کہ زمین میں اور سمندر میں اور ہوا میں کچھ فاصلہ ہو اسی طرح آسمانوں کا معاملہ بھی ہے، کہ ایک سلسلۂ متصل نیچے سے اوپر تک قائم ہے۔

بلکہ ایک ہی باغ میں ایک درخت خوب پھلتا ہے اور ایک کم، یہ سب صورتیں عقل کے نزدیک زمین کے مزاج میں فساد آجانے کے باعث پیدا ہوتی ہین، ادھر دیکھئے کہ کبھی برسات خوب ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی، یوں ہی سال کا سال؛ بلکہ چند چند سال خشک سالی میں گذر جاتے ہیں، اور پھر کبھی چھوٹے، کبھی کم، کبھی زیادہ، ادھر کبھی برف گرتی ہے اور بہت سی خرابیاں کر جاتی ہے، کبھی دم دار ستارے نظر آتے ہیں، کبھی چاند سورج گہہ جاتے ہیں۔

سو برق کا گرنا ایک تو کرۂ ناری، یعنی آگ کے طبقے کی - جو ہوا سے اوپر بتاتے ہیں- خرابی پر دلالت کرتا ہے، باقی چاند گہن تو بالاتفاق اسے کہتے ہیں کہ چاند میں نور نہ رہے، سو یہ تو چاند کے حق میں ایک نقصان اور فساد ہوا، اور ان چیزوں کے حق میں بھی، جو اس سے منور ہوتی ہیں، کیوں کہ جن چیزوں کی اصلاح نور سے ہوتی تھی، وہ سب اس وقت خراب ہو جائیں گی، یا خراب ہونے کے قریب ہو جائیں گی، اور جو باتیں کہ نور سے پیدا ہوتی تھیں- چناں چہ کچھ کچھ اوپر مذکور ہو چکا ہے- وہ سب اس وقت مسدود ہو جائیں گی، اور سورج گہن میں اگرچہ حکماء کے خیال کے موافق آفتاب سے نور زائل نہیں ہو جاتا، فقط چاند کی اوٹ میں آجاتا ہے، مگر اور چیزیں تو اس وقت اس کی گرمی کے فیض اور فیضوں سے محروم رہ جاتی ہیں۔

ان سب تغیرات میں سے جو بات موافق، مزاج عالم کے قرار دی جائے، اسے تو صحت کہہ لو، باقی سب مرض ہی گنے جائیں گے، لیکن عقل کے نزدیک وہ تغیرات - کہ جن سے کسی کو اجزائے عالم سے ضرر پہنچے، یا عالم کے کمال کے خلاف معلوم ہو، جیسے چاند گہن، سورج گہن کہ بہ نسبت تمام عالم کے، بمنزلہ آشوبِ چشم، یا رتوندی کے ہے- مرض ہونے چاہئیں، چناں چہ ظاہر ہے، سو اس لحاظ سے ہم کہتے کہ آب و ہوا کا ایسا تغیر کہ جس سے وبا پھیلے اور بنی آدم کو- جو من جملہ اجزائے عالم ہیں- ضرر پہنچے اور خشک سالی اور اولوں کی بارش وغیرہ اسی قسم کی چیزیں امراض عالم میں سے ہیں، جیسے کہ پھوڑا، پھنسی، آشوبِ چشم وغیرہ- جن سے بعض اعضائے بنی آدم کو ضرر پہنچتا ہے، یا اس کی خوبی میں کچھ فرق آجاتا ہے- بنی آدم کے مرض گنے جاتے ہیں، مگر جیسے ہمارے، تمہارے بدن کے پھوڑا، پھنسی وغیرہ امراض ظاہری ہیں، اور اس کے مقابلے میں درد خفقان وغیرہ امراض باطنی ہیں، ایسے ہی عالم کے امراض مذکورہ کے مقابلے میں- جو بہ نسبت تمام عالم کے امراض ظاہری ہیں- اس کم ترین کو امراض باطنی بھی نظر آتے ہیں، وہ کیا ہیں؟ اکثر بنی آدم کے اخلاق کا، بد ہونا اور افعال ناپسندیدہ کا سرزد ہونا۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۱۹

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔
افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

الغرض، عالم کے لئے یہی امراض ضرر ہیں، لیکن ہمیں سب کی تفصیل معلوم نہیں ہوسکتی، مرض کی خبر مریض ہی کو ہوتی ہے، خاص کر مرض پنہانی کی، اور وہ بھی ایسا ہو کہ کسی اور کو کبھی نہ ہوا ہو، سوا اپنے امراض کی خبر پوری پوری، عالم کی روح ہوگی۔ (۳)

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

(۳) عالم کے اجزاء میں اختلاف اور ایک دوسرے سے متصل ہونے کی وجہ ایک لازمی سی چیز ہے کہ ایک میں حرکت پیدا ہونے کی وجہ سے دوسرے اجزاء میں بھی حرکت پیدا ہوگی، اور پھر ایک ٹکراؤ اور تصادم کی صورت پیدا ہوگی اور اس کی وجہ سے مجموعۂ اجزاء بھی متحرک ہوگا جس سے فساد پیدا ہوگا اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی آدمی کا ہاتھ صرف پانی کا بنا ہوا ہو اور سر صرف آگ کا اور یہ آدمی اپنے ہاتھ کو حرکت دے کر سر پر لیجائے تو اس صورت میں حرارت اور برودت کے اختلاف سے یقینی طور پر ایک الگ کیفیت پیدا ہوگی ٹھیک اسی طرح اس عالم میں بھی ہوتا ہے جب ہواؤں کو حرکت ہوتی ہے تو آندھی چلتی ہے اور مٹی کہیں کی کہیں اڑی پھرتی ہے اور سمندر میں جوش اور طغیانی کا جو حال ہوتا ہے اس کو وہی لوگ بتا سکتے ہیں، جو بحری جہاز میں سفر کرتے ہیں۔

عناصر کی حرکات کی وجہ سے یا کسی اور سبب سے عالم کے اکثر اجزاء میں ایک طرح کا فساد اور بگاڑ نظر آتا ہے آب وہوا کے فساد سے وبائی بیماریوں کا پیدا ہونا تو مشہور ہے ہی، اسی طرح ایک ہی زمین سے کبھی خوب...... **بقیہ اگلے صفحہ پر**

عالم کے لئے روح

باقی رہا عالم کے لئے روح کا ہونا، ہر چند نظر سرسری میں ایک نامعقول بات معلوم ہوتی ہے: مگر میں جانتا ہوں کہ وجہ اس کی بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ زندگی سانس کے لینے اور اپنے ارادے سے حرکات کے کرنے کا نام رکھ چھوڑا ہے، اور اگر ہم، تم یہ بات جانتے کہ زندگی اسے نہیں کہتے: زندگی حقیقت میں اسے کہتے ہیں کہ جس سے جاننا، پہچاننا، سوچنا، سمجھنا تعلق رکھتا ہے، تو ماسوا انسان اور حیوانات کے، زمین، آسمان، درخت، پہاڑ؛ بلکہ مجموعۂ عالم کے حق میں بھی ارواح کے ہونے کا اگر اقرار نہ کرتے، تو انکار بھی نہ کرتے۔

بڑی دلیل اس بات کی کہ زندگی فقط نام سانس لینے اور حرکت کرنے کا نہیں، یہ ہے کہ آدمی اگر دیر تک سانس بند کرکے بیٹھا رہے اور اپنے ارادے سے کوئی حرکت نہ کرے، تو کوئی دیوانہ بھی اسے یوں نہ کہے گا کہ یہ مرگیا ہاں اتنی بات بے شک ہے کہ انسان اور حیوانات میں تادم حیات سانس لینا ایک طبعی بات ہے، پر ہر وقت لازم نہیں کہ برابر سانس لئے جائے، باقی رہا اپنے ارادے سے حرکت کرنا، سو ہمیں ایسا کوئی نظر نہیں آتا کہ کسی دلیل سے یہ ثابت کردے کہ زمین، ہوا، درخت، پہاڑ وغیرہ اپنے ارادے سے حرکت نہیں کرسکتے، بہت سے بہت کوئی کہے گا، تو یوں کہے گا کہ ہم نے آج تک کسی درخت کو مثلاً، اپنی جگہ سے دوسری جگہ سرکتے نہیں دیکھا، سو اگر یہی دلیل ہے، تو ہم نے، تم نے بہت سی چیزیں نہیں دیکھیں۔

اگر خبر کے غلط ہونے کا احتمال کسی طرح سے اٹھ جائے، تو میں تو ان قصوں - جن سے درختوں،

گذشتہ صفحہ کا بقیہ...... غلہ، کھیتی اور ساگ سبزی پیدا ہوتی ہے اور کبھی کم پیدا ہوتی ہے حالاں کہ کھیتی کے جوتنے، ہل چلانے، پانی دینے اور اس میں محنت وتدبیر میں کبھی کمی نہیں جاتی، مگر نتیجہ ہر بار یکساں نہیں ہوتا، یہی حال باغبانی کا بھی ہے کبھی درختوں پر خوب پھل آتے ہیں کبھی کم ہوتے ہیں حالاں کہ باغ بھی ایک، زمین بھی ایک، محنت بھی برابر اور مسلسل ہورہی ہے یہ سب کچھ دراصل زمین کے مزاج میں فساد اور بگاڑ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ دوسری طرف دیکھئے تو کبھی آسمان سے خوب بارش ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی اور سال کا سال ہی خشکی میں گذر جاتا ہے، پھر کبھی اولے پڑتے ہیں، کبھی برف گرتی ہے، جس کی وجہ سے فصلوں اور پھلوں پر اثر پڑتا ہے، کبھی آسمان پر دم دار ستارے نظر آتے ہیں، کبھی چاند کو گہن لگ جاتا ہے اور کبھی سورج کو، کبھی بادل پھٹتے ہیں اور بجلی گرتی ہے، جس کے مضر اثرات زمین کی پیداوار اور انسانوں کی زندگی پر مرتب ہوتے ہیں کیوں کہ سورج اور چاند کی روشنی سے جن چیزوں کی اصلاح ہوتی ہے وہ ان دونوں کی روشنی سے محروم ہونے کی وجہ سے خراب ہوجاتی ہیں ان تمام تر تغیرات کے باعث عالم میں فساد پیدا ہوتا ہے، مثلاً آب وہوا میں اگر کثافت پیدا ہوجائے تو آب وہوا کا وہ مزاج کہ جو عالم کی صحت کا ضامن تھا بگڑ جاتا ہے اور وبائی امراض پھوٹ پڑتے ہیں، ایسے ہی خشک سالی اور بارش کے انقطاع کی صورت میں پھوڑا، پھنسی اور آشوب چشم کے امراض پیدا ہوتے ہیں، اور ان امراض ظاہری کے ساتھ امراض باطنی بھی پیدا ہوجاتے ہیں جنہیں اخلاقی امراض ومفاسد کہتے ہیں۔

پتھروں وغیرہ کا بولنا اوراپنے آپ حرکت کرنا ثابت ہے- ہرگز انکار نہ کروں، کیوں کہ مجھے بڑی دلیل قوی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ماسوا ان اشیاء کے- جن کو ہم جان دار کہتے ہیں- اوروں میں بھی؛ بلکہ ہر ہر شئ میں جان ہے، اور ہر ذرہ اور ہر چیز کے لئے ایک روح ہے۔(۴)

عالم کی ہر چیز کے وجود کا ذات خداوندی سے تعلق

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ پہلے اس سے واضح ہو چکا ہے کہ اس عالم کی ہر چیز کا، چھوٹی سے لے کر بڑی تک وجود اور ہے، اور ذات اور ہے، یعنی دو وجود ہیں: ظاہری، اور باطنی۔

سو باطنی وجود کو ذات خداوندی سے کچھ اس قسم کی نسبت ہے، جیسے شعاعوں کو آفتاب سے، اور وجود ظاہری کو بمنزلہ دھوپوں کے- جو شعاعوں سے پیدا ہوتی ہیں اور ہر صحن اور ہر میدان میں جدا جدا نظر آتی ہیں- سمجھنا چاہئے، چناں چہ جیسے دھوپ کبھی آتی ہے، کبھی چلی جاتی ہے، ایسے ہی وجود ظاہری کبھی ہوتا ہے، کبھی نہیں ہوتا، اور جیسے آفتاب کے طفیل سے اس وجود باطنی کو ہمیشہ قیام ہے۔

اب سنئے! کہ جیسے آفتاب کے نور سے اول شعاعیں پیدا ہوئیں اور بعد میں دھوپیں ظاہر ہوئیں، اور اس ترتیب ہی کے سبب سے جس قدر ہر قسم کے کمال، آفتاب کے کمالوں میں سے یعنی نور، گرمی وغیرہ شعاعوں کو ملا، کتنی ہی بڑی اور خوش قطع دھوپ کیوں نہ ہو؟ اسی طرح وجود باطنی اول ہے اور وجود ظاہری بعد میں؛ بلکہ وجودِ باطنی ہی کا پرتو سمجھنا چاہئے، جیسے دھوپ شعاعوں کا پرتو ہے، سو لازم ہے کہ وجودِ باطنی کو اول، فیض ربانی پہنچے، بعد میں وجودِ ظاہری تک جائے، سو یہ نہیں ہوسکتا کہ ہمارے تمہارے وجودِ ظاہری تک حیات کا فیض آجائے، اور اوروں کے وجودِ باطنی کو بھی خبر نہ ہو، کیوں کہ وجودِ باطنی کسی کا ہو، ہر کسی کے وجودِ ظاہری سے مقدم ہے، جیسے شعاعیں کسی کی طرف کیوں نہ ہوں، ہر جگہ کی دھوپ سے اشرف ہیں اور مقدم ہیں، اور نیز یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ ذات خداوندی میں ایک ہو کر پھر سب کمال بھری ہوئی ہے، یعنی وہ ایک ہی سب کمالوں کے کام کرتا ہے، جیسے ایک شخص کلکڑی اور مجسٹریٹ کے دونوں کام کرتا ہے، کام کے سبب دو نام ہو گئے ہیں، ورنہ ہے وہ

---

(۴) ان تمام حقائق کے ساتھ ایک مسلم حقیقت یہ بھی ہے کہ اس عالم کی ایک روح بھی ہے، اور روح محض سانس لینے اور اپنے ارادہ سے حرکت وعمل کا ہی نام نہیں بلکہ روح سے زندگی قائم ہے اور زندگی میں سوچنا سمجھنا، جاننا، پہچاننا بھی داخل ہے محض احساس اور حرکت ہی کا نام زندگی نہیں ہے، اگر محض سانس لینے اور حرکت کرنے کا نام زندگی ہوتا تو کچھ دیر سانس روک کر بیٹھ جانے یا حرکت وعمل سے خالی ہو کر ساکن ہو جانے سے زندگی ختم ہو جاتی، حالاں کہ ایسا نہیں ہوتا، البتہ انسانوں اور حیوانوں اور دیگر اشیاء کائنات کی زندگی میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ انسان اپنی زندگی کا ثبوت اپنے ارادہ سے حرکت کر کے دیتا ہے جب کہ حیوانات اور دیگر اشیاء کی زندگی کی علامت حرکت ارادی نہیں ہوئی، بلکہ حرکت طبعی ہوتی ہے۔

ایک ہی، ایسے ہی ذات خداوندی بھی بہ سبب جدا جدا کاموں کے خالق، رازق، سمیع، بصیر کہلاتی ہے، جب یہ ہوا کہ وہ ایک ہے اور پھر سب کمال اس میں ہیں، تو اس کا فیض بھی بے شک مجموعہ ساری خوبیوں کا ہوگا، اور جس جس کو وہ پہنچے، تھوڑا بہت سب میں ہر قسم کا کمال ہونا چاہئے، ہاں قابلیت کے فرق سے اتنا فرق ہونا ضرور ہے، جیسا آئینۂ قلعی دار اور اینٹ پتھر میں، آفتاب کا نور دونوں کو برابر پہنچتا ہے، پر جتنا زیادہ ظہور اس نور کا آئینے میں ہوتا ہے، وتنا پتھر میں نہیں ہوتا، سو ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ انسان کی حیات اور پتھر کی حیات یکساں ہونی چاہیے؛ بلکہ اتنی بات ہم یقیناً جانتے ہیں کہ جو حیات کا ظہور انسان میں ہوا ہے، وہ اور حیوانات میں نہیں؛ کیوں کہ انسان کے علوم اور کمالات کا ان میں پتہ نہیں، پھر جو بات کہ حیوانات میں پائی جاتی ہے، نباتات میں نہیں پائی جاتی، من بعد، نباتات یعنی درختوں میں بھی جو بات ظاہر میں نظر آتی ہے، پتھر وغیرہ میں نہیں، کیوں کہ یہ تو سب درختوں میں معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی درخت کی کسی شاخ کے سامنے کوئی چیز آ جائے، اور یہ معلوم ہوتا ہو کہ اگر یہ شاخ بدستور بڑھے گی، تو اس چیز میں آ کر رکے گی، تو وہ شاخ خود بخود اس کے بعد اور طرف کو بڑھنا شروع ہو جاتی ہے، چناں چہ سب نے دیکھا ہوگا کہ اگر ایک درخت ایک زمین میں بوتے ہیں، تو اس درخت کی شاخیں دائیں بائیں بہت پھیلتی ہیں، پر ابھرتا کم ہے، اور اگر چند درخت ایک زمین میں پاس پاس لگائیے، تو بہ سبب اس بات کے کہ ایک درخت دوسرے کو ادھر ادھر پھیلنے سے مانع ہوتا ہے، تو وہ درخت سب کے سب سیدھے اوپر کو چلے جاتے ہیں، اور جس قدر تنہا ابھرتے، اس سے زیادہ ابھر جاتے ہیں۔

الغرض، کسی میں حیات کا ظہور زیادہ ہے، کسی میں کم، کوئی بالکل مردہ نظر آتا ہے، جیسے کوئی سانس چرا کر پڑ جاتا ہے، پر خالی کوئی نہیں، یہاں تک کہ پتھر وغیرہ بھی، اگر غور کیجئے، تو بعضے بعضے نشان، حیات کے ان میں بھی نظر آتے، کسی پتھر کو کتنا ہی اونچے لے جاؤ، جب چھوڑ دو، تب نیچے ہی کی جانب جاتا ہے، اوپر کو نہیں جاتا، اور نہ دائیں بائیں کو سرکے، لوہا، مقناطیس کو جس طرف ہو، دوڑ کر چمٹ جاتا ہے، اب یہ پہنچان کہ نیچے ہی کو پتھر آتا ہے، اور طرف کو نہیں جاتا، اور لوہا مقناطیس کی جانب ہی دوڑتا ہے- اگر حیات نہیں، تو پھر کہاں سے آئی؟ اور اگر یوں کہیے کہ زمین پتھر کو اور مقناطیس لوہے کو کھینچتے ہیں، یہ خود اس طرف نہیں دوڑتے، تو میں پوچھتا ہوں کہ زمین میں اور مقناطیس میں اگر شعور نہیں تو یہ تمیز کیوں کر کرتے ہیں کہ زمین پتھر ہی کو کھینچتی ہے؟ اور اگر یوں کہیے کہ یہ حرکتیں، یا یہ کشش، طبعی ہیں، اور اس کے لئے یہ معنی لئے جائیں کہ حقیقت میں یہ حرکتیں، یا یہ کشش ان ہی اشیائے مذکورہ کا کام ہے، اور یہی یہ کام کرتے ہیں، پر انھیں اپنے کام کرنے کی خبر نہیں ہوتی، تو یہ بات تو جسے کچھ بھی شعور ہوگا، سمجھ جائے گا کہ کسی بے شعور کی بات ہے، اس سے تو یہی بہتر ہے کہ یوں کہیے کہ ان میں جان ہے اور یہ کام جان بوجھ کر کرتے ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۲۰

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اورفرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

باقی رہی یہ بات کہ اگر یہ کام ارادے سے ان اشیائے مذکورہ سے صادر ہوتے، تو کبھی نہ کبھی یوں بھی ہوتا کہ اس کے خلاف ہوتا، چناں چہ جتنے کام جان بوجھ کر کیا کرتے ہین، جیسے کھانا، پینا، سونا ان میں یہی ہوتا ہے کہ بسا اوقات نہیں کرتے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات میں کہ پتھر کو جب چھوڑیے، نیچے ہی جاتا ہے اور اس بات میں کہ جب کسی آدمی پر تلوار اٹھاتا ہے، تو بے تامل اس کا ہاتھ روکنے کے لئے اٹھے، ظاہر میں کیا فرق ہے؟ جیسا پتھر ہمیشہ روکنے کے لئے اٹھتا ہے، باین ہمہ پھر اس حرکت کو مثل رعشہ کی حرکت کے بے ارادہ نہیں سمجھتے۔

اور اگر طبعی کے یہ معنی لیجئے کہ خداوند کریم نے اپنی عادت یوں مقرر کرلی ہے کہ پتھر کو مثلاً جب کوئی چھوڑے، تو وہ اسے نیچے ہی کو پہنچادے، تو یہ بات مسلم اور سر آنکھوں پر، کیوں کہ ہم تو ان افعال کیا، اپنے افعال ارادی کو بھی خدا ہی کا کیا سمجھتے ہیں، چناں چہ اوپر اس کا مذکور ہو چکا ہے، مگر عالم اسباب میں جو کچھ ہے، کسی سبب سے ہوتا ہے، اگر چہ خالق حقیقی اور ہی ہے، جیسے جو کچھ بڑھئی چھیلتا، یا تراشتا ہے، وہ کسی اوزار ہی سے ہوتا ہے، فرق فقط اتنا ہے کہ خدا بے سبب بھی کرسکتا ہے، جیسے اسباب کو بے سبب بنا دیا، اور بڑھئی

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

سے بے اوزار کچھ نہیں ہوسکتا۔

غرض یہ ہے کہ اس عالم اسباب میں یہ پتھر کی اور لوہے کی حرکت کس سبب سے ہوتی ہے اور خداوند حقیقی کس آلے سے یہ کام لیتا ہے؟ سو یہ عقل کا کام نہیں کہ یہ کام یہ اشیائے مذکورہ ہی کرتی ہیں، پر انھیں خبر نہیں ہوتی، کیوں کہ نیچے ہی کی تخصیص کرنی بے شعور کی سمجھ میں نہیں آتی، بجز اس کے نہیں کہا جاتا کہ ان اشیاء میں روح ہے، اور یہ کام یہ اشیاء اپنے ارادے سے کرتی ہیں۔(۵)

(۵) دنیا کی ہرشئ خواہ وہ کتنی ہی چھوٹی ہو یا کتنی ہی بڑی ہو اس کے دو وجود ہیں، ایک وجود ظاہری اور ایک وجود باطنی، پھر باطنی وجود کو اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایسی نسبت اور تعلق ہے جیسے سورج کی کرنوں کا تعلق سورج سے ہوتا ہے اور وجود ظاہری کو دھوپ سمجھئے کہ جو سورج کی شعاؤں سے پیدا ہوتی ہے اور ہر جگہ میں جدا جدا شکل میں نظر آتی ہے، جس طرح دھوپ کبھی آتی ہے کبھی چلی جاتی ہے اسی طرح وجود ظاہری بھی آتا جاتا رہتا ہے لیکن وجود باطنی کا تعلق چوں کہ ذات حق سے قائم ہے اس لئے وہ ہمیشہ باقی رہتا ہے۔ جس طرح سورج کی روشنی سے اول وہلہ میں شعائیں پیدا ہوتی ہیں اس کے بعد دھوپ وجود میں آتی ہے اسی طرح وجود باطنی کو تقدم اور اولیت حاصل ہے اور وجود ظاہری کو تأخر اور بعدیت کا درجہ حاصل ہے بلکہ وجود ظاہری کو وجود باطنی ہی کا عکس یا پرتو کہنا چاہیے؛ لہٰذا لازمی ہے کہ وجود باطنی کو اولاً فیض ربانی پہونچے، اور بعد میں وجود ظاہر ی تک اس کا فیض پہونچے خواہ یہ وجود ظاہری انسانوں کا ہو یا دیگر مخلوقات اور اشیاء کائنات کا، سو یہ تو بالکل نہیں ہوسکتا کہ ہمارے وجود ظاہری تک فیضان حیات پہونچ جائے اور ہمارے علاوہ دیگر مخلوقات اور اشیاء کائنات کو اس کی خبر بھی نہ ہو؛ کیوں کہ وجود باطنی سب کا وجود ظاہری پر مقدم ہے جیسے سورج کی شعائیں کسی بھی جہت سے کیوں نہ آرہی ہوں، ہر جگہ کی دھوپ کے وجود پر مقدم ہیں اسی طرح ذات خداوندی کا وجود تمام باطنی وجودوں کا مرجع ہے اور تمام وجودوں کے جملہ کمالات اس کے اندر جمع ہیں، جیسے ایک شخص دو عہدوں کے کام انجام دیتا ہے، کام کی وجہ سے اس کے دو نام ہوجاتے ہیں ورنہ آدمی تو ایک ہی ہوتا ہے اسی طرح ذات باری تعالیٰ ایک ہی ہے الگ الگ کاموں کے سبب اس کے بہت سے نام ہیں عربی میں، جب وہ ایک ہے اور سب کمالات اسی میں جمع ہیں تو اس کا فیض بھی تمام خوبیوں کا مجموعہ ہوگا؛ البتہ قابلیت اور صلاحیت کے فرق سے اتنا ضرور ہوگا کہ جیسے آئینہ اور دیواریں کہ سورج کی روشنی دونوں پر پڑتی ہے، مگر روشنی کا ظہور جتنا آئینہ میں ہوتا ہے اتنا دیواروں اور پتھروں میں نہیں ہوتا، اسی طرح انسانوں اور حیوانوں میں بہ لحاظ ظہور حیات فرق ہے حیات کا ظہور کسی میں کم ہوتا ہے کسی میں زیادہ ہوتا ہے کسی میں بالکل محسوس نہیں ہوتا؛ مگر حیات کا ظہور ہوتا ضرور ہے، پتھر کو ہم مردہ اور بے جان دیکھتے ہیں؛ مگر حیات اس میں بھی ہے کسی پتھر کو اٹھا کر کتنا ہی اونچا لیجایئے جب ہاتھ سے چھوڑا جائے گا کہ تو نیچے کی طرف تیزی سے آئے گا اوپر اور دائیں بائیں بالکل نہیں جاتا، لوہا کہیں بھی رکھا ہوا ہو جب مقناطیس اس کے قریب لائی جائے گی تو دوڑ کر اس سے چمٹ جاتا ہے، یہ حیات ہی کی تو علامت ہے یہاں ایک اشکال پیدا ہوتا ہے کہ پتھر زمین کی طرف اور لوہا مقناطیس ہی کی طرف کیوں بھاگتا ہے، زمین پتھر کی طرف اور مقناطیس لوہے کی طرف کیوں نہیں بھاگتی؟ جواب یہ ہے کہ اتنا سا شعور قدرت نے زمین اور لوہے میں بھی رکھا ہے، اگر یہ شعور نہ ہوتا تو زمین پتھر ہی کو کیوں کھینچتی آگ کے شعلوں کو کیوں نہیں کھینچتی جو برابر اوپر کی طرف بڑھتے رہتے ہیں، اور مقناطیس لوہے ہی کو کیوں کھینچتی لکڑی اور دوسری ہلکی چیزوں کو کیوں نہیں کھینچتی، اگر یہ کہا جائے کہ یہ حرکت اور کشش طبعی ہیں انھیں اس حرکت اور کشش کی خبر نہیں ہوتی، یہ بات بے شعوری کی ہوگی، اس لئے بہتر یہی ہوگا کہ ان کا جاندار ہونا تسلیم کرلیا جائے، رہا یہ کہ اگر یہ کام شعور سے ہوتا ہے، تو کبھی ان کے خلاف بھی ہونا چاہیے جیسے کھانا پینا وغیرہ...... **بقیہ اگلے صفحہ پر**

الغرض، دلائل سے بھی اور قرائن سے بھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہر شئ میں روح ہے، اور ہم جانتے ہیں کہ ہنود وغیرہ جو ''سیتلا مسانی'' کو پوجتے ہیں تو اس بات میں گو انھیں غلطی ہوئی کہ انھیں قابل پرستش سمجھا، پر اتنی بات میں سچے معلوم ہوتے ہیں کہ ان اشیاء کی روح کے قائل ہوئے، اور اسی لئے ہم ان فسانوں میں جن سے پتھروں وغیرہ کا بولنا، یا بہ اختیار حرکت کرنا ثابت ہوتا ہے- بہ وجہ محال ہونے کے حرف گیر نہیں ہوسکتے، کیا عجب ہے کہ جیسے مچھر باوجودے کہ ان کی زبان اور ان کے منھ کا سوراخ محسوس نہیں ہوتا اور پھر کس قدر شور کرتے ہیں، ایسے ہی وہ پتھر بھی کسی جزو سے بول سکتے ہوں، اور وہ ان کی زبان ہو؟

مع ہذا، بولنے سے غرض اظہار مافی الضمیر ہے، سو وہ کچھ آواز ہی پر منحصر نہیں، خط و کتابت سے، اشاروں سے بھی ہوسکتا ہے، سو جیسے یہ دو طریقے بولنے کے سوا ہیں، ایسا ہی اگر کوئی طریقہ تیسرا بولنے کے سوا ہو، تو کیا ہرج؟ چناں چہ چیونٹیوں وغیرہ کے حال کے مشاہدے سے صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان میں کوئی طریقہ اظہار مطلب کا ہے، کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگر ایک چیز اپنے کھانے کی کسی کو مل جاتی ہے، تو وہ جا کر اوروں کو بلا لاتی ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپس میں کوئی طریقہ، اظہار مافی الضمیر کا رکھتی ہیں، سو وہ اگر آواز ایسی پست ہے کہ ہمیں سنائی نہیں دیتی، پر چیونٹیوں کی ایسی قوت سامعہ ہے، تو کیا ہرج ہے؟ آخر تفاوت تو ہے ہی۔

غرض، ان اجسام کے ذی ارواح ہونے میں کسی طرح خلل نہیں آتا، ہر شئ میں لاریب ایک روح ہے، چوں کہ عالم بھی سب کا سب ایک شئ ہے، تو اس میں جدا روح ہوگی، اور نیز یہ بھی ہے کہ بنی آدم وغیرہ تمام عالم کے مقابلے میں بمنزلہ اعضاء اور اجزاء کے ہیں، جب ان میں روح ہوئی، تو تمام عالم کے

گذشتہ صفحہ کا بقیہ: جان بوجھ کر ہوتا ہے؛ مگر کبھی اس کے برخلاف بھی ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح پتھر کو اوپر اٹھا کر جب چھوڑ دیتے ہیں تو وہ زمین کی طرف ہی جاتا ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص دوسرے پر تلوار اٹھاتا ہے تو دوسرے شخص کا ہاتھ اس کے روکنے کے لئے بلا ارادہ اٹھ جاتا ہے ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں تو کیا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ تلوار کو روکنے کے لئے ہاتھ کا اٹھنا بلا شعور کے ہے ہرگز نہیں اس کو اگر بلا شعور و اختیار کے کہیں گے تو ہاتھ کی اس حرکت میں اور اس حرکت میں جو رعشہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کیا فرق ہوا، حالاں کہ سب جانتے ہیں کہ رعشہ کی حرکت میں اور اختیاری حرکت میں زمین و آسمان کا فرق ہوتا ہے اور اگر طبعی حرکت کے معنی یہ لئے جائیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت یوں ہی مقرر فرمائی ہے کہ وزنی شئ کو جب زمین سے اوپر اٹھا کر چھوڑ دیا جائے تو وہ نیچے ہی کو جائے تو یہ بات بے شک تسلیم ہے کیوں کہ یہ تو غیر ارادی چیز ہوئی ہم تو اپنے افعال ارادیہ کو بھی خدا ہی کے افعال سمجھتے ہیں؛ مگر عالم اسباب میں جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ اسباب ہی سے ہوتا ہے، اگرچہ خالق حقیقی وہی ذات خداوندی ہے جیسے ایک بڑھئی کسی لکڑی کو چھیلتا اور تراشتا ہے تو کسی اوزار ہی سے اس کام کو انجام دیتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ خدا تعالیٰ اسباب کا محتاج نہیں بغیر اسباب کے بھی کرسکتا ہے، اور بڑھئی بغیر اوزار کے کچھ نہیں کرسکتا۔

لئے بھی روح ہونی چاہیے، اور جب تمام عالم کے لئے ایک جدا روح ہوئی، تو بہ قیاس اس بات کے کہ اس کے اعضاء میں -یعنی ہم تم میں- بھی روح ہے، یوں تو سمجھ میں آتا ہے کہ جیسے ہمارے کل بدن کے لئے ایک روح ہے، ہمارے اعضاء کے لئے بھی ایک روح ہو، تو کیا عجب؟ پر نہ ہمیں اعضاء کی ارواح سے خبر ہو، اور نہ ہمارے اعضاء کی ارواح کو ہماری ارواح کی خبر ہو، جیسے ہماری ارواح کو اپنے کل کی روح یعنی روح عالم کی خبر نہیں۔

عالم کا شباب بڑھاپا اور خاتمہ

بہر حال، مجموعۂ عالم کے لئے ایک روح معلوم ہوتی ہے، ارواح کو اس کے امراض کی پوری پوری خبر ہوتی ہوگی، ہم کو ان امراض کا مفصل معلوم ہونا، من جملۂ حالات معلوم ہوتا ہے، مگر جس قدر امراض، من جملہ امراض عالم ہمیں معلوم ہوئے۔ وہ اس زمانے میں متواتر واقع ہوتے ہیں، اور اخبار صحیحہ متواترہ سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ امراض اور یہ فساد پہلے زمانوں پر بہت کم پیش آتے تھے، خاص کر جن کو امراض باطنی کہیے کہ وہ اب بہت شدت پر ہیں، اور بایں ہمہ نہ ان امراض کے مواد کے نکالنے، یا تحلیل کرنے کی فکر ہے، اور نہ یہ کہ مثل پلوں دوڑے ہوئے عضو کے ان اعضاء ہی کو کاٹ کر پھینک دیں، غرض، کوئی صورت اچھے ہونے کی نہیں، ان امور کے لحاظ سے یوں سمجھ میں آتا ہے، کہ یہ زمانہ عالم کے حق میں ایسا ہے، جیسے ہمارے تمہارے لئے بڑھاپے کا زمانہ، کہ ہر طرح کی قوت کم ہو جاتی ہے اور ہر قسم کے امراض پیش آتے ہیں، اس لئے یوں خیال میں ہے کہ ایک نہ ایک دن یہ امراض اپنا کام کر گذریں گے اور زمانۂ عالم کی حیات کا تمام ہو جائے گا۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۲۱

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

پھر جیسے جاتا تمہارا بدن بعد روح کے نکل جانے کے خراب ہوکر ہر جزو اس کا پھٹ پھوٹ جاتا ہے، اسی طرح یہ جسم عالم کے جو آسمان سے لے کر زمین تک نظر آتا ہے- پھٹ پھوٹ کر برابر ہو جائے، سو بہت ہوتو یہ ہوکہ آسمان اور پہاڑ- جو اس جسم کے بمنزلہ استخوان کے معلوم ہوتے ہیں- دیر کے بعد پھوٹیں پھٹیں اور دیر میں گلیں۔(۱)

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

(۱) دلائل اور قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہرشئ میں روح ہے، ہندو وغیرہ کا جو یہ عقیدہ ہے کہ چیچک اور خسرہ یہ سات دیویوں میں سے ہیں اور ان کی پوجا کرتے ہیں ایسا کرنے میں اگر چہ وہ سخت غلطی کا شکار ہیں کہ ان چیزوں کو قابل پرستش سمجھتے ہیں مگر اتنی بات میں سچے معلوم ہوتے ہیں کہ وہ ان اشیاء میں روح محسوس کرتے ہیں اسی لئے ہم ان کے ان افسانوں کو جن میں پتھروں وغیرہ کے بولنے کی بات کہتے ہیں، محال سمجھ کر کوئی حرف گیری نہیں کرسکتے اس میں کوئی تعجب کی چیز نہیں جیسے مچھر شور کرتا اور بولتا ہے اس میں کوئی تعجب نہیں ہوتا، حالاں کہ مچھر کے منھ کا سوراخ اور اس کی زبان ہمیں نظر نہیں آتی، ایسے ہی ہوسکتا ہے کہ وہ پتھر (جن کی ہندوؤں کے یہاں بولنے کی روایتیں اور کہانیاں ملتی ہیں) کسی جزسے بول سکتے ہوں اور وہ جز ان کی زبان کی حثیت رکھتا ہو...... بقیہ اگلے صفحہ پر

مع ہذا، ہم دیکھتے ہیں کہ جو شئ اجزائے مختلفہ سے مرکب ہوتی ہے، اور وہ اجزاء سب کے سب ایک جدی غرض کے لئے اور جدا کام کے لئے ہوں اور اپنے کام دینے میں ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو؛ بلکہ ایک دوسرے کا کام دینے سے مانع ہو، تو بعد اس کے کہ وہ شئ کمال کو پہنچ جائے، اس شئ کو توڑ پھوڑ کر ہر جزو کو جدا کرلیا کرتے ہیں، تا ہر جزو سے اس کا کام نکلے، ورنہ اس شئ کے مالک کو اہل عقل دائرۂ عقل سے خارج کہیں گے، مثلاً کھیتی، کہ وہ اجزائے مختلفہ سے مرکب ہے اور ہر جزو سے ایک جدا غرض ہے: بھس تو جانوروں کے کھانے کے لئے ہے اور اناج آدمیوں کے کھانے کے لئے ہے، اور پھر اپنی اپنی کارگذاری میں ایک دوسرے کا محتاج نہیں؛ بلکہ فی الجملہ ایک دوسرے سے کام لینے میں حارج ہے، اب دیکھئے! کہ کسان اس کو کاٹ چھاپ، توڑ پھوڑ کر کیسی کیسی طرح اور کس کس مشقت سے اناج کو اور بھس کو جدا جدا کرتے ہیں؟ اور نہ کریں، تو آپ ہی فرمائیے کہ انھیں لوگ کیا کہیں؟ پھر اناج کو دیکھئے کہ بھوسی سے اور آٹے سے مرکب ہے، چوں کہ یہ دونوں جدی جدی کام کے لئے ہیں، تو دیکھئے کہ کس کس جاں کاہی سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتے ہیں، اور پھر کوئی جدا کرنے والوں کو بے وقوف نہیں کہتا؛ بلکہ اس کام کو عین مقتضائے عقل سمجھتے ہیں، پھر آٹے کو دیکھئے، کہ اس میں وہ اجزاء بھی ہیں، جن سے خون پیدا ہوتا ہے اور وہ بھی ہیں کہ جن سے فضلہ بنتا ہے، سواب دیکھئے کہ روٹی کو دانتوں سے چبا چبا کر ٹکڑے کرتے ہیں، اور پھر معدے کی اس تفریق کو- کہ کچھ جگر کے حوالے کیا اور کچھ انتڑیوں کو عطا کیا- کوئی یوں نہیں کہتا کہ ہائے روٹی کو خراب اور برباد کردیا؛ بلکہ ان باتوں کو من جملہ ہوشیاریٔ بنی آدم اور حکمتِ خالق سمجھتے ہیں، علیٰ ہذا القیاس،

گزشتہ صفحہ کا بقیہ بولنے کی غرض اظہار مافی الضمیر ہوتا ہے، اور یہ کچھ بولنے ہی پر منحصر نہیں دیکھنے اور اشارہ کرنے سے بھی یہ غرض پوری ہوسکتی ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اشیاء کے لئے بولنے کے علاوہ کوئی اور طریقہ مقرر فرمادیا ہو تو اس میں کوئی تعجب نہیں، جیسے ہم چیونٹیوں کو دیکھتے ہیں اگر کھانے کی کوئی چیز انہیں مل جاتی ہے تو وہ دوسری چیونٹیوں کو بھی بلا کر لاتی ہیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے ان کا آپس میں مافی الضمیر کے اظہار کا کوئی طریقہ ضرور ہے خواہ وہ آواز ہی کیوں نہ ہو جس کو ہم نہیں سن سکتے مگر وہ سن لیتی ہیں۔

عرض یہ کرنا تھا کہ اشیاء عالم میں روح ہے چوں کہ عالم سب کا سب ایک شئ ہے تو اس میں بھی جدا روح ہو، جیسے جسم کے اعضاء میں انفرادی طور پر بھی روح ہوتی ہے اور مجموعہ میں بھی علیحدہ روح ہوتی ہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب یوں سمجھئے کہ جس طرح جسموں کے اندر موجود روحوں کو امراض کا احساس ہوتا ہے اسی طرح اس عالم کی روح کو بھی عالم کو پیش آنے والے امراض کا احساس ہوتا ہوگا اور جس طرح جسم روح کے نکل جانے سے گل سڑ اور پھول پھٹ جاتے ہیں اسی طرح اس عالم کی روح نکلنے کے بعد یہ بھی گل سڑ جائے گا، اور فنا ہو جائے گا، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ عالم کے کچھ اجزاء دیر سے گلیں اور فنا ہوں گے، اور کچھ جلد ہی گل سڑ جائیں گے، جیسے گوشت پوست جلد گل سڑ جاتے ہیں، اور ہڈیاں ذرا دیر سے اسی طرح آسمان اور پہاڑ جو اس کائنات کے جسم کے لئے ہڈیوں کے مانند ہیں، ہوسکتا ہے کہ یہ دیر سے فنا ہوں اور باقی چیز میں جلدی فنا ہوجائیں۔

میوہ جات کے پوست اور مغز اور تخم کو علاحدہ علاحدہ کرنا اور کوئی کو بنولوں سے جدا جدا کرنا اور جانوروں کے کھاتے وقت پوست اور گوشت اور استخوان کو علاحدہ علاحدہ کرنا، سب اسی قسم سے ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین سامعین ہوگئی، تو ایک اور بات بھی گوش گذار ہے:

عناصر اربعہ بھی مختلف اجزاء سے مرکب ہیں

عالم کا ایسے اجزائے مختلفہ سے مرکب ہونا- جن کا میں نے بیان کیا- اظہر من الشمس ہے، زمین اور پانی اور ہوا اور آگ کا فرق کون نہیں جانتا؟ بلکہ عاقلوں کے نزدیک یہ اختلاف، اناج اور بھس کے اختلاف سے زیادہ ہے، اس کے بیان کرنے میں اگر اپنی حماقت کا اندیشہ نہ ہوتا، تو اسے بھی کھول کر بیان کرتا۔

غرض، زمین اور پانی وغیرہ اختلافِ مذکور کا محتاج بیان نہیں، پر یہ بات قابل بیان ہے کہ ان میں سے ہر ایک علاحدہ علاحدہ بھی اسی قسم کے اجزائے مختلفہ سے مرکب ہے، بہ طور ''مشتے نمونہ از خروارے'' فقط زمین کا حال بیان کیے دیتا ہوں اہلِ عقل اوروں کو اسی پر قیاس کرلیں گے۔

حضرت من! زمین کو جو غور کرکے دیکھا، تو یوں دیکھا کہ تمام اناج اور تمام میوہ جات اور ہر قسم کی گھانس پھونس، سب اسی میں ہیں اور ماسوا ان کے اور اجزائے ناقصہ بھی ہیں کہ جن سے علاحدہ ہوکر یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں، پھر ان اشیاء میں بھی اجزاء مختلف ہیں، چناں چہ ابھی معروض خدمت ہو چکا ہے، سو بعد صدہا چھان پچھوڑ کے اسی خاک سے دیکھوں کہ کیا کیا نعمتیں مزے دار حاصل ہو جاتی ہیں؛ مگر ایسی چھلنی- کہ جس سے کھانے سے پہلے ان نعمتوں میں سے اجزائے فضلہ جدا ہو جائیں- اب تک کسی سے نہ بنی، اور معدہ اگر ان نعمتوں کو چھان کر فضلہ ان سے جدا کرتا ہے، تو اس وقت مزہ آنے کی گنجائش نہیں، مزہ تو فقط زبان ہی تک ہے، جہاں کھانا حلق سے نیچے اترا، تو کھانے والے کے حساب سے تو ایسا ہے کہ جیسے کسی برتن میں دھرا ہو، اور بایں ہمہ معدے میں جاکر یہ بھی نہیں ہوتا کہ فضلہ بالکل علاحدہ ہو جائے، کیوں کہ بعد فضلہ کے علاحدہ ہو جانے کے جو کچھ بقیہ باقی رہ جاتا ہے، اس میں سے اکثر کا گوشت بن جاتا ہے، اس کو بھی اگر کھاتے ہیں، تو فضلہ اس میں سے بھی جدا ہوتا ہے، اور اسی طرح فضلے میں بھی اجزائے عمدہ باقی رہ جاتے ہیں، چناں چہ بہت سے حیوانات، جو اکثر فضلہ کھاتے ہیں، تو اس فضلے سے ان کے بدن میں خون بھی پیدا ہوتا ہے- اور اس خون سے روح ہوائی بھی پیدا ہوتی ہے، اور صورت اس کی یہ ہے کہ کچھ خون، جگر سے دل میں جاتا ہے اور دل کی گرمی سے پک کر اس میں ایک جوش آجاتا ہے اور اس میں سے ایک بھاپ اٹھ کر تمام بدن کے رگ و پے میں پھیل جاتی ہے، اس میں البتہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ فضلہ بہت کم رہتا ہو۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۲۲

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

القصہ، دل کی چھلنی میں اگر نوبت اس بات کی آتی ہے کہ یوں گمان ہونے لگے کہ اب اس میں اجزائے ناقصہ شاید نہ رہے ہوں اور اجزائے عمدہ اجزائے ناقصہ سے جدا ہوگئے ہوں، اس بھاپ کی اگر کوئی کسی ترکیب سے کوئی غذا بنالے اور اس کا استعمال کیا کرے اور بدن بھی اس کا ایسی ہی غذاؤوں سے اول پیدا ہوا ہو، تو پھر یقین یوں ہے کہ نہ اس کو پاخانہ آیا کرے اور نہ پیشاب، اور نہ تھوکے اور نہ سنکے، اور نہ یہ مرض- جواب پیدا ہوتے ہیں- پیدا ہوں، کیوں کہ امراض کے پیدا ہونے کا باعث یہی کثافت غذا ہے، جو غذا کثیف زیادہ ہوتی ہے، اس میں سے فضلہ زیادہ نکلتا ہے، تو اس کا بدن کے اندر رہنا اس بھاپ کے حق میں- جو دل سے اٹھ کر تمام بدن میں پھیلتی ہے- ایسا ہو جاتا ہے کہ طوطی کے قفس میں کوے کو بند کر دیجیے، جیسا طوطی کو بہ سبب ناجنسی کے تکلیف اور خفقان ہوتا ہے، ایسا ہی اس بھاپ کو ایذاء اور تکلیف ہوتی ہے، اس لئے کہ روح بدنی حقیقت میں یہی ہے، یعنی بھوک پیاس، گرمی سردی، بیماری وغیرہ تکلیفات- جو بدن

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

سے تعلق رکھتی ہیں۔ سب اطباء اور حکماء کے نزدیک اس کو ہوتی ہیں، اور ایسے ہی کھانے پینے، عافیت وغیرہ کی راحت بھی اسی سے ہوتی ہے۔(۱)

جنت اور دوزخ

القصہ، جو آرام اور تکلیفیں کہ اجسام سے پیدا ہوتی، یا اجسام سے تعلق رکھتی ہیں، اسی روح ہوائی کو ہوتی ہیں، جو اجسام سے پیدا ہوتی ہے، اور وہ خود بھی ایک جسم لطیف ہے، اور اسی کو ان کی تمیز ہے، ان کے بھلے برے کو یہی پہنچانتی ہے، جو اس کے مناسب ہوتا ہے، اسے یہ آرام سمجھتی ہے اور جو اس کے مخالف معلوم ہوتا ہے، اسے تکلیف جانتی ہے، اور یہی معنی آرام اور تکلیف کے ہیں، پر یوں معلوم ہوتا ہے کہ بھلے اور برے کاموں سے آرام اور تکلیف اس کو نہیں پہنچتی، کیوں کہ وہ اس کے ہم جنس ہی نہیں، جو ان کی حقیقت اسے معلوم ہو، یہ جسم ہے، وہ جسم نہیں، ان کی حقیقت کے دریافت کرنے کے لئے کوئی اور روح چاہیے کہ وہ اس سے زیادہ لطیف ہو اور اجسام کی قسم میں سے نہ ہو، کیوں کہ بھلے برے کام اور بھلے برے علم بھی تو اجسام کی قسم میں سے نہیں، سو احتمال ہے کہ وہ روح انھیں نقشوں کا نام ہو جن کا اوپر مذکور ہو چکا، یا اور کچھ ہو۔

بہر حال، اس جگہ عقل نارسا کام نہیں کرتی، پر یقینی بات ہے کہ روح ہوائی بھی ایک روح ہے، اور چوں کہ یہ روح حقیقت میں خلاصہ ایک جسم کا، یعنی غذا کا ہوتا ہے، سو ہم جانتے ہیں کہ یہ روح ہر جسم میں ہے، پتھر ہو، یا پہاڑ، کیوں کہ ہر جسم کا ایک خلاصہ نکلنا ممکن ہے، گو ہمیں نکالنا نہ آتا ہو، آخر غذا کا خلاصہ نکالنا بھی تو ہمیں نہیں آتا، اگر یہ ترکیب اور کل۔ جو خالق بزرگ نے ہمارے بدن میں اس خلاصے کے نکالنے

---

(۱) گزشتہ سطور کو ذہن میں رکھتے ہوئے ایک اور بات سمجھئے کہ جو شئ مختلف اجزاء سے مرکب ہوتی ہے اور وہ اجزاء الگ الگ کام کرنے کے لئے ان میں شامل کیے گئے ہوں، جب اس شئ سے کام لے لیا جاتا ہے تو ان اجزاء کو الگ الگ کر لیا کرتے ہیں، مثلاً کھیتی مختلف اجزاء سے مرکب ہے ہر جز سے ایک جداگانہ غرض وابستہ ہے، بھس جانوروں کے کھانے کے لئے ہوتا ہے اور اناج آدمیوں کے کھانے کے لئے پھر یہ دونوں اجزاء اپنا کام کرنے میں ایک دوسرے کے محتاج نہیں، کسان ان اجزاء کو بڑی محنت و مشقت سے ایک دوسرے سے الگ کرتا ہے، پھر اناج کو دیکھئے کہ بھوسی اور آٹے سے مرکب ہے، آٹے سے بھوسی کو الگ کرنے کے لئے کیسی محنت کی جاتی ہے کوئی بھی شخص جو ذرا سی بھی عقل رکھتا ہو، اس عمل کو غلط نہیں کہتا بلکہ عین عقل کے مطابق سمجھتا ہے۔ اب آٹے کو دیکھئے اس میں بھی کیسے کیسے اجزاء ہیں، روٹی کو جب دانتوں سے چبا کر معدہ میں پہونچایا جاتا ہے تو معدہ اس سے مختلف اجزاء تیار کر کے جسم کے مختلف حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے، چناں چہ خون، سودا، صفرا، بلغم، پسینہ، اور بول و براز سب اسی سے بنتے ہیں، گوشت اور پھلوں کو بھی اسی طرح سمجھئے۔ اب اصل موضوع پر آجائیے کہ یہ عالم بھی مختلف اجزاء سے مرکب ہے، اور وہ تمام ہی اجزاء ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ان اجزاء سے بھی مختلف اشیاء تیار ہوتی ہیں مٹی ہی کو لے لیجئے اس میں کیا کیا چیزیں موجود ہیں، اناج، سبزیاں، پھل، پھول، گھاس، جڑی بوٹیاں معدنیات اور تیل وغیرہ سیال مادے اور کیا کیا نعمتیں اس سے برآمد ہوتی ہیں جنھیں استعمال کر کے انسان پرورش پاتا ہے اور اس کی زندگی کی عمارت قائم رہتی ہے۔

کے لئے رکھ دی ہے- نہ ہوتی، تو ہمیں کاہے سے معلوم ہوتا کہ غذا میں ایک شئ ایسی لطیف اور عمدہ ہے۔ (۱)

فرق ہے تو اتنا ہے کہ انسان کی روح بہت سی چیزوں کا خلاصہ ہو، اور پتھر وغیرہ کی روح فقط اسی کا خلاصہ ہو، اور انسان میں خلاصہ ایسا ہو کہ فضلہ اس سے جدا ہو گیا ہو اور وہ بدن انسانی میں اس طرح بھری ہوئی ہو، جیسے ہوا کسی مکان میں، یعنی ہوا اور چیز ہے اور مکان اور چیز ہے، اور پتھر کی روح اور خلاصہ مع فضلہ ہو؛ بلکہ فضلہ ہی اس روح کا بدن ہو، اور وہ دونوں ایسے رلے ملے ہوں، جیسے گنے میں رس، اور اس روح کے سبب پتھر وغیرہ کو بھی کچھ اس قسم کا آرام اور تکلیف ہوتی ہو، جس کا مذکور ہوا، اور اس قسم کا بھی شعور ہو، جیسا کہ انسان، حیوان کو اس روح سے حاصل ہوتا ہے۔

بہر حال، انسان اور حیوان اور اشجار اور پتھر وغیرہ دونوں روحوں میں شریک معلوم ہوتے ہیں، من جملہ ان دونوں کے، پہلی روح کا پہلے بھی کچھ بیان آچکا، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ جو خوبی انسان کی اس روح ہوائی میں ہے، وہ تو حیوانات کی روح ہوائی میں نہیں، کیوں کہ انسان کی غذائیں عمدہ ہیں اور عمدہ غذاؤں کا خلاصہ بھی عمدہ ہی ہوگا، اور خوبی حیوانات کی روح ہوائی میں ہے، وہ اشجار کی ارواح میں نہیں، کیوں کہ حیوانات کی روح ہوائی اشجار ہی کا خلاصہ ہے، بہ خلاف اشجار کے کہ ان میں وہ خلاصہ رلا ملا ہے، اسی طرح اشجار میں جو بات ہے، وہ زمین وغیرہ میں نہیں، کیوں کہ اشجار آخر زمین ہی کا ایک خلاصہ ہیں، تو اس کی روح کے ساتھ فضلہ کا اتنا رلاؤ نہیں، جتنا زمین کی روح میں ہے، ایسے ہی یوں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی روح میں بھی تفاوت ہوگا، اگر وہ روح حقیقت میں وہ نقشے ہی ہیں، جن کا مذکور ہو چکا، تو ظاہر ہی ہے کہ انسان کا نقشہ، جو خوب صورت ہے، وہ دوسروں کا نہیں، اور علی ہذا القیاس حیوانات میں اور نباتات میں فرق ہے، اور اگر کوئی اور چیز ہے، تو خدا جانے کیا کیفیت ہوگی؟ پر خدا کی حکمت اور دانائیوں سے یہی توقع ہے کہ انسان کی روح ہوائی کے ساتھ دوسری بھی ایسی ہی اچھی روح ہوگی نہیں تو کام بے موقع ہو جائے گا، اور یہ

---

(۱) انسانی جسم کو جو آرام یا تکلیف پہنچتی ہے وہ درحقیقت روح کو پہونچتی ہے پھر روح کے واسطے سے جسم کو پہونچتی ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ روح خود بھی ایک جسم لطیف ہے کہ جس کے اندر راحت اور تکلیف میں تمیز کرنے کی صلاحیت موجود ہے، پر اچھے یا برے کاموں کی وجہ سے شاید اسے تکلیف نہ پہونچتی ہو؛ کیوں کہ اچھائی یا برائی اس کی ہم جنس نہیں ہے اور جب اس کی ہم جنس نہیں ہے تو اس کی حقیقت بھی اسے معلوم نہیں، اس لئے اچھائی یا برائی کی حقیقت کے ادراک کے لئے کوئی اور ہی روح چاہیے جو اس روح سے بھی زیادہ لطیف ہو اور اجسام کی قسم میں سے نہ ہو۔ یہ بھی یقینی بات ہے کہ روح ہوائی بھی ایک روح ہے اور یہ روح ایک جسم کا خلاصہ ہے یعنی غذا کا اس لئے یہ ہر جسم میں ہوگی خواہ پتھر ہو یا دیگر جمادات. پھر ہر جسم کا ایک خلاصہ نکالنا ممکن ہے یہ بات الگ ہے کہ ہمیں نکالنا نہ آتا ہو، جیسے غذا کا خلاصہ ہمیں نکالنا نہیں آتا اللہ تعالیٰ نے ہمارے جسم میں خلاصہ نکالنے کی یہ ترکیب نہ رکھی ہوتی تو ہمیں کیسے معلوم ہوتا غذا میں ایک ایسی لطیف اور عمدہ شئ موجود ہے۔

بات ہر چند خدا کی قدرت سے باہر نہیں کہ اچھوں کو بری چیز دے اور بروں کو اچھی، پر اچھی چیزوں کو اچھوں کے لئے بنایا ہے اور بری چیزوں کو بروں کے لئے جو جو چیز بالکل اچھی ہے، وہ اچھوں ہی کے لئے ہے، اور جو چیز بالکل بری ہے، وہ بروں کے لئے ہے، اور جو چیز برائی بھلائی سے مرکب ہے، وہ قابل اس کے ہے کہ اسے توڑ پھوڑ کر بری کو بھلی سے جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر پہنچایا جائے۔

سو چوں کہ اس عالم کی ترکیب بھلی اور بری دونوں کے مجموعے سے ہے اور نیز ہر ہر چیز کی یہی ترکیب -چناں چہ زمین کا کچھ تھوڑا سا حال سن کر سب کو یقین ہو گیا ہوگا -تو اس لئے ہم کو یہ توقع ہے کہ خداوندِ عادل اس کو بھی توڑ پھوڑ کر بھلی اور بری کو جدا کر کے ہر ایک کو اپنے اپنے موقع پر پہنچا دے، سو من جملۂ عالم اچھی غذاؤں کو تو تمام فضلات سے پاک کر کے اچھوں کو کھلائے اور اچھوں کو کہیں ایسی جگہ پہنچائے، جہاں برائی کا نام نہ ہو اور جس میں رنج اور تکلیف کا نشان نہ ہو، اور شاید اسی جگہ کا نام بہشت ہو، جیسا کہ مشہور ہے

بہشت آں جا کہ آزارے نہ باشد

کسے را با کسے کارے نہ باشد

اور علیٰ ہذا القیاس، بروں کو کہیں ایسی بری جگہ پہنچا دے، جس میں بھلائی اور آرام کا نام نہ ہو، اور اسی کو دوزخ کہتے ہوں۔(۱)

---

(۱) روح ہر چیز میں ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ انسان کی روح بہت سی چیزوں کا خلاصہ ہو، اور پتھر وغیرہ کی روح بس اسی کا خلاصہ ہو، اور انسانی جسم میں اس روح کی شکل یہ ہو کہ فضلہ اس سے جدا ہو گیا ہو اور وہ ہوا کی صورت میں موجود ہو اور پتھر کی روح اور خلاصہ فضلہ کے ساتھ ہو بلکہ فضلہ ہی کا نام بدن ہو اور دونوں آپس میں ایسے خلط ملط ہوں جیسے گنا اور رس آپس میں خلط ملط ہوتے ہیں اور اسی روح کی وجہ سے پتھر وغیرہ کو بھی آرام اور تکلیف کا احساس ہوتا ہو، اتنی بات تو طے ہے کہ انسان، حیوان اور نباتات و جمادات سب میں روح ہے، البتہ انسانی روح، روح ہوائی میں ہے اور دیگر چیز کی روح ہوائی میں نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی غذائیں عمدہ ہیں اور عمدہ غذاؤں کا خلاصہ بھی یقیناً عمدہ ہی ہوگا پھر جو خوبی حیوانات کی ہوائی روح میں ہے وہ درختوں کی روحوں میں نہیں کیوں کہ حیوانات کی روح ہوائی درختوں کا خلاصہ ہے اور درختوں کی روح میں وہ خلاصہ زمین کے اجزاء کا ملا جلا ہے علیٰ ہذا القیاس جو بات درختوں کے خلاصہ میں ہے وہ زمین کے اجزاء کے خلاصہ میں نہیں ہے، بہر حال رب العزت کی حکمت کا ہی یہ سارا کرشمہ ہے کیا بعید کہ اچھوں کے لئے اچھی چیزیں بنائی ہوں اور بروں کے لئے بری چیز اور اس کے برعکس بھی اس کے لئے کچھ ممتنع نہیں، اس عالم کی ترکیب اچھی اور بری دونوں چیزوں کے مجموعہ سے ہے بالآخر وہ اس عالم کو توڑ پھوڑ کر اچھی اور بری چیز کو الگ الگ کر کے ہر ایک کو اپنے مناسب مقام پر پہنچا دے، اور جس مقام پر اچھائی پہونچ جائے وہ اچھوں کا ٹھکانہ ٹھہرے جسے ''بہشت'' کہتے ہیں، اور جہاں برائی پہونچ جائے وہ بروں کا ٹھکانہ قرار پائے جسے ''دوزخ'' کہتے ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۲۳

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

عقل کی حقیقت اور اس کے مراتب

بہر حال، بعد غور کے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ دفتر علم الٰہی کا ایک محافظ دفتر ہے؛ بلکہ اس دفتر کے حروف اور نقوش کے دریافت کرنے کی نظر ہے، جیسے دفتر مبصرات، یعنی دیکھنے کی چیزوں کے لئے چشم ظاہری عنایت ہوئی ہے، ایسے ہی اس دفتر پنہانی کی سیر کے لئے عقل- جو ایک چشم پنہانی ہے- مرحمت ہوئی ہے، اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جس آنکھ سے چھوٹی، بڑی سب چیز کو مبصرات میں سے دیکھ سکتے ہیں، ایسی ہی عقل سے اس دفتر کے تمام حروف اور نقوش کو دریافت کرسکتے ہیں، یعنی کوئی چیز ایسی نہیں، جس میں عقل سے مشورہ نہ کرسکیں، اور جیسے سیاہ وسفید کا فرق مثلاً، آنکھ سے معلوم ہوسکتا ہے، لیکن جیسے آنکھوں آنکھوں میں بھی فرق ہے، سب سے یکساں فرق معلوم نہیں ہوتا؛ بلکہ بسا اوقات الٹا معلوم ہونے لگتا ہے، احول، یعنی بھینگے کو ایک کے دو، اور یرقان والے کو سفید بھی زرد نظر آتا ہے، ایسے ہی ہر عقل سے نیک و بد کا

❖ استاذ دارالعلوم وقف دیوبند

فرق صحیح صحیح معلوم نہیں ہوسکتا، اور جیسے کم نظروں کو بعضے رنگ مثلاً ''مکوئی''، ''عنابی''، ''سیاہ'' سب ایک ہی نظر آتے ہیں، ایسے ہی کم عقلوں کو بہت سے امور نیک و بد سب یکساں معلوم ہوتے ہیں، اور پھر جیسے کسی آنکھ میں یہ کمال ہے کہ رنگتوں کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت ایسا دریافت کرلیں کہ جس سے اس کی نسبت بلاکم وکاست معلوم ہوجائے، یعنی متحقق ہوجائے کہ ایک سرخ چیز کی سرخی مثلاً، دوسری سرخ چیز کی سرخی سے آدھی ہے، یا تہائی ہے، یا ربع کی نسبت رکھتی ہے، ایسے ہی کسی عقل میں یہ بات نہیں کہ نیک و بد کا فرق ایسی طرح دریافت کرلے کہ آپس کا فرق مراتب اور مقدار تفاوت بہ طور مذکور دریافت کرسکے، یہ بات خدائے تعالیٰ ہی کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے۔(۱)

---

(۱) بعض گمراہ فرقوں کا عقیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ پر فرض ہے کہ وہ اپنی مخلوق کے ساتھ عدل کا معاملہ کرے ان عقل کے اندھوں کو یہ معلوم نہیں کہ خدا تعالیٰ پر کچھ بھی فرض نہیں؛ کیوں کہ فرض تو حاکم کا حکم ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور کون ہوسکتا ہے جو حاکم بن کر اس پر کوئی حکم عاید کرے، کیا اس سے خدا تعالیٰ کا محکوم ہونا لازم نہیں آتا؟ نعوذ باللہ یہ تو اس کی شان میں بڑی گستاخی اور جرأت ہے ضمناً ایک بات یہ بھی یاد رکھنی چاہیے کہ حاکم اپنی رعایا پر وہ چیز بھی عاید کیا کرتا ہے جسے کرنے کو اس کا جی نہیں چاہتا جیسے ٹیکس اور مال گزاری ادا کرنے کو رعایا کا دل نہیں چاہتا ہے اس لئے اس کے ادا کرنے کا حکم حکم کرتا ہے اگر کھانے پینے کی طرح اس کام کے کرنے کو بھی جی چاہتا تو رعایا ازخود اسے انجام دیتی حکم کی ضرورت ہی نہیں تھی۔

یاد رکھنا چاہیے کہ خدا تعالیٰ کے عدل کے یہ معنی ہیں کہ جس چیز کو جس کے مناسب دیکھا اسے عطا کردیا اور جس چیز کو جس جگہ کے لائق سمجھا اس کو وہاں رکھ دیا، ایسے ہی آرام کو آرام کی جگہ اور تکلیف کو تکلیف کی جگہ، اچھی باتیں اچھوں کے لئے اور بری باتیں بروں کے لئے، بس یوں سمجھیے کہ کمی و بیشی معلوم کرنے کی ایک ترازو ہوتی ہے، مثلاً سیاہ وسفید اور اچھی بری شکل دریافت کرنے کے لئے آنکھ ترازو ہے، دلکش اور دلخراش آواز کی دریافت کے لئے کان ترازو ہے، خوشبو اور بدبو کی پہچان کے لئے ناک، کھٹے میٹھے کے امتیاز کے لئے زبان، اور سردی گرمی کا اندازلگانے کے لئے تمام بدن ترازو ہے، اسی طرح انسانی جسم میں اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کا اندازہ اور پہنچان کے لئے ہزاروں ترازو پیدا کی ہیں؛ مگر ان سب سے کمی و بیشی کا ایک تخمینہ اور اندازہ ہوتا ہے، کمی و بیشی کی یقینی مقدار معلوم نہیں ہوتی کہ حقیقت میں کوئی چیز کتنی ہے عقل انسانی کسی چیز کی اچھائی یا برائی کا اندازہ نہیں کرسکتی، سب چیزوں کی اصل حقیقت اور صحیح علم اللہ ہی کو ہے حاسہ وادراک کی ساری قوتیں اسی بارگاہ ذوالجلال کی بھکاری اور اسی کے علم محیط کی محتاج ہیں، عقل انسانی کتنی بڑی قوت ہے؛ مگر یہ بھی اسی علیم وخبیر کی محتاج ہے بل کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل علم خداوندی کے دفتر کا ایک محافظ رجسٹر ہے یا یوں کہئے کہ اس کے دفتر کے حروف اور نقوش دریافت کرنے کی ایک قوت ہے جیسے دیکھے جانے والی چیزوں کے لئے آنکھ ہے اسی طرح باطنی امور کے نظارہ کے لئے عقل ہے، مگر جیسے آنکھوں آنکھوں میں بھی فرق ہوسکتا ہے جیسے بھینگے کو ایک کے دو نظر آتے ہیں، اور یرقان کے مریض کو سفید رنگ بھی زرد نظر آتا ہے ایسے عقل عقل میں بھی فرق ہوتا ہے۔ ہر عقل سے نیک و بد کا فرق صحیح صحیح معلوم نہیں ہوسکتا، پھر جس طرح دیگر حواس سے ہر چیز کا صحیح صحیح انداز نہیں ہوسکتا اسی طرح عقل سے بھی ہر اچھائی اور برائی کا صحیح صحیح اندازہ نہیں ہوسکتا ہے بعض ہی چیزوں کا اندازہ ہوسکتا ہے یہ بات تو صرف علم الٰہی ہی کے ساتھ مخصوص ہے کہ ہرشئ کا صحیح حقیقت کا اندازہ کرے۔

فسادِ عالم کی عقلی دلیل

سو، بہ مقتضائے تقریر بالا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ خداوند عالم، اس عالم کو جو نیک و بد سے مرکب ہے، چناں چہ واضح ہو چکا ہے، مثل کھیتی کے کاٹ پھاٹ، توڑ پھوڑ کر جیسے گیہوں اور بھس کو جدا جدا کر کے جدا جدا جا میں رکھتے ہیں، اور پھر جدا جدا مصرف میں صرف کرتے ہیں، نیکوں اور نیک کام والوں کو بھی، بدوں اور بدی کے کام والوں سے جدا رکھے اور اپنی اپنی جگہ پہنچائے، اور لازم ہے کہ نیکوں کے لئے جو ٹھکانا مقرر ہو، اس کی بجز خوبی اور بھلائی کے بدی اور برائی سے ترکیب نہ ہو، نہیں تو پھر وہ بالضرور اسی طرح توڑا پھوڑا جائے، اور علی ہذا القیاس، بدوں کے لئے بھی ایسا ہی ٹھکانا چاہیے، اور یہ بات سوا اس کے اور طرح سے بھی مدلل معلوم ہوتی ہے۔

شرح اس کی یہ ہے کہ جو چیز اجزائے مختلف سے مرکب ہوتی ہے، لا جرم ان اجزاء کے لئے کوئی معدن اور اصل ہوتی ہے، کہ ابتدائے ترکیب میں ان اجزاء کو اس میں سے لیا ہو، اور پھر وہ اجزائے مجتمعہ اگر منفصل ہو جائیں، تو خود بخود اپنی اس اصل میں جا ملیں، یا قابل اس کے ہوں کہ ان کو اپنی اصل میں پہنچا دیجیے، مثلاً جسم انسانی اربع عناصر سے مرکب ہے، تو اس کے چاروں عنصروں، یعنی چاروں اجزاء: خاک، آب، ہوا، آتش کے لئے چار اصلیں اور معدنیں، یعنی چاروں کرے: خاکی، آبی، ہوائی، ناری جو ترکیب مذکور کے ماخذ ہیں موجود ہیں اور پھر بہ تجربہ ہائے متواترہ یہ بھی یقین ہے کہ اگر اس ترکیب کا شیرازہ کھول دیں، تو بے شک چاروں اجزاء میں سے بعد تحلیل کے بچا ہوا، اپنی اپنی اصل سے جا ملیں، کیوں کہ بہ تجربہ معلوم ہے کہ اگر کسی جزو خاکی کو سطح زمین سے جدا کر کے کچھ اوپر لے جائیں اور اوپر لے جا کر چھوڑ دیں، تو وہ خود بخود اپنی اصل کی طرف دوڑتا ہے، یا یوں کہیے کہ اس کی اصل یعنی زمین اسے کھینچ لیتی ہے، اور اسی طرح اگر کسی جزو ہوائی کو کسی ترکیب سے پانی کے اندر لے جائیں اور لے جا کر چھوڑ دیں، تو اس کو بھی وہاں قرار نہیں ہوتا، پانی کو چیر کر اپنی اصل سے جو اوپر ہے آملتا ہے، ادھر برق کو سب نے دیکھا سنا ہوگا کہ اگر کسی حادثے سے اپنی اصل یعنی کرۂ ناری سے جو ہوا سے بھی اوپر ہے، نیچے آپڑتی ہے، تو جب بہ طور خود تنہا رہ جاتی ہے، اوپر ہی اڑ جاتی ہے، اور مشعل تو سبھی کی دیکھی ہوئی ہے کہ اگر اس کے سر کو نیچے جھکا دیجیے، تب شعلہ اوپر ہی کی جانب متوجہ رہتا ہے، اس سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ شعلہ مشعل سے چھوٹ جائے، تو بے شک اپنی اصل سے جا ملے۔

علی ہذا القیاس، اس عالم کی ترکیب کو جو نیک و بد سے مرکب ہے، سمجھنا چاہیے، یعنی اس عالم

مرکب کے اجزائے نیک و بد کے لئے بھی کوئی اصل اور معدن اور ماخذ چاہیے کہ ابتدائے ترکیب میں ان اجزاء کو اس میں سے لیا ہو، اور بعد انفصال اگر اتفاق سے پیش آجائے، تو جو کچھ بعد تحلیل کے باقی رہا ہو، اپنی اپنی اصل سے جاملے، مگر تقریر اول سے، جو درباب شکست ترکیب عالم مرقوم ہوئی ہے، یوں یقین کامل ہے کہ یہ کارخانہ ایک نہ ایک روز ٹوٹنے والا ہے، اور نیز تقریر ثانی اس بات پر شاہد ہے، کہ اس کارخانے کا جب کمال آجائے، تو اس کا مالک یعنی خداوند کریم جو تمام موجودات کا مالک حقیقی ہے، اپنے آپ اس کارخانے کو توڑ پھوڑ کر نیک و بد کو جدا جدا کردے۔ (۲)

(۲) گذشتہ سطور میں جو کچھ عرض کیا گیا کہ اس کے نتیجہ کے طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ عالم جو اچھائیوں اور برائیوں سے مرکب ہے بالآخر خداتعالیٰ اچھے لوگوں اور اچھائیوں کو اور برے لوگوں اور برائیوں کو اسی طرح الگ الگ کرکے اپنے ٹھکانہ پر پہنچا دے گا جس طرح کھیتی کو کاٹنے کے بعد گیہوں اور بھس کو الگ الگ کردیا جاتا ہے۔

اس کی مزید تشریح یہ ہے کہ جو شئ مختلف اجزاء اور عناصر سے مرکب ہوتی ہے لازمی طور پر اس چیز کے اجزاء اور عناصر کے لئے کوئی معدن اور اصل ہوتی ہے کہ جس سے مرکب کرتے وقت ان اجزاء کو لیا جاتا ہے پھر وہ اجزاء جب اس شئ سے الگ ہو جاتے ہیں تو اپنے آپ ہی اپنے معدن اور اصل میں جاکر مل جاتے ہیں جیسے انسانی جسم عناصر اربعہ سے مرکب ہے، جب یہ عناصر اس جسم سے الگ ہونے لگتے ہیں تو اپنی اصل سے جاملتے ہیں تجربہ یہ ہے کہ اگر زمین سے مٹی کو الگ کرکے ہوا میں بکھیر دیں تو وہ زمین ہی سے آملتی ہے یا یوں کہیے زمین جو اس کی اصل اور اس کا معدن وہ اپنے جزو کو کھینچ لیتی ہے اسی طرح اگر جزءِ ہوائی کو کسی ترکیب سے پانی کے اندر لے جائیں تو وہ پانی سے الگ ہوتے ہی کرۂ ہوا میں جاپہونچتا ہے اور جزو ناری کو اگر کسی ترکیب سے خاک کے اندر لیجائیں تو وہ اوپر ہی کی طرف بھاگے گا اور کرۂ ناری سے جاملے گا، ٹھیک اسی طرح یہ عالم جو اچھائی اور برائی سے مرکب ہے اس کے اجزاء نیک و بد کے لئے بھی کوئی اصل اور معدن چاہیے کہ بوقت ترکیب اجزاء کو اس اصل اور معدن سے لیا گیا ہو اور جب اس ترکیب کو ختم کردیا جائے تو ہر جز اپنی اصل سے جاملے، اس تقریر کا حاصل یہ ہے کہ یہ کارخانہ قدرت جب درجہ کمال کو پہونچ جائے گا تو خداوند کریم اپنے آپ اس کارخانہ کو توڑ پھوڑ کر اس کے اجزاء کو الگ الگ کردے گا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ابھی یہ کارخانہ خداوند کریم کی نظر میں درجہ کمال تک نہیں پہنچا ہے اسی لئے ٹوٹ پھوٹ نہیں رہا ہے۔

ع یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۲۴

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اورفرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے،امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

جنت، دوزخ اور ملائکہ وشیاطین کا وجود

بہرحال، انفصال اجزائے عالم کومن جملہ نیک و بد بھی ہیں، ضروری ہے، اس لئے یقین کامل ہے کہ دونوں قسم کے اجزاء اپنے اپنے ٹھکانے پر پہنچیں، یا پہنچائے جائیں، اور یہ جو ہر فرقے کے نزدیک دار جزاء اور دار سزا مقرر ہے، اور کوئی اس کا ''سرگ'' اور ''نرک'' رکھتا ہے، اور کوئی ''دوزخ'' اور ''بہشت'' اور کوئی ''جنت'' اور ''جہنم'' یہ بات اصل سے غلط نہ ہو، اگر غلطی ہو بھی تو اس کی کیفیت کے بیان میں ہو، اور جب ہر ترکیب کے لئے اصول مختلفہ کا ہونا ضرور ہوا، جو معدن اور ماخذ اجزاء ہوں، تو اب ہم اور بھی قیاس کرتے ہیں، اور اس قیاس پر کہتے ہیں کہ فرشتے اور شیاطین، جن کو ہمارے ملک کی زبان میں توما اور دیو کہتے ہیں موجودات واقعی میں سے ہیں، پر مثل جان کے اور ہوا کے کہ بالاتفاق موجودات واقعی میں سے ہیں، پر مثل جان کے اور ہوا کے کہ بالاتفاق موجودات واقعی میں سے ہیں، ان کا موجود ہونا، کوئی افسانہ غلط

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

نہیں نظر آتا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر فرد بشر کو بنی آدم میں سے یہ اتفاق ہوتا ہے کہ ایک وقت اگر امر نیک کی طرف مائل ہے، تو دوسرے وقت بری بات کی خواہش ہے؛ بلکہ غور سے دیکھئے، تو ہر وقت دونوں طرف میلان رہتا ہے، کیوں کہ عین بدی کی رغبت کے وقت عقل مانع ہے، اور عین نیکی کی رغبت کے وقت خواہش نفسانی موجود رہتی ہے، تو جیسے اجسام بنی آدم میں بہ سبب حرارت، برودت، یبوست، رطوبت چاروں کے پائے جانے سے ہم کو یہ دریافت ہوا ہے کہ یہ آب و خاک، آتش، ہوا چاروں سے مرکب ہیں، ایسے ہی یوں معلوم ہوتا ہے کہ جانیں بھی ایسے ہی دو جزو سے مرکب ہیں: کہ ایک کو بالطبع نیکی کی طرف رغبت ہے اور دوسرے کو بالطبع بدی کی طرف میلان ہے، پر جیسے اجزاء کی کمی بیشی کے باعث بنی آدم کے مزاج، بہ اعتبار حرارت، برودت وغیرہ کے مختلف ہیں، یعنی اگر آگ اور اجزاء سے غالب ہے، تو مزاج کو گرم کہتے ہیں، گو اس میں کچھ نہ کچھ سردی ہی پائی جاتی ہو، اور پانی، اور اجزاء سے غلب ہے، تو مزاج کو سرد کہتے ہیں، گو حرارت بھی فی الجملہ اس میں موجود ہے، ایسے ہی بہ اعتبار کمی، بیشیٔ اجزاء کے بنی آدم میں نیک و بد کا تفاوت ہے، ورنہ نیکوں میں بدی کا مادہ اور بدوں میں نیکی کا مادہ فی الجملہ موجود ہے۔

بہر حال اس میں کلام نہیں کہ جان ہائے بنی آدم ایسے دو جزو مختلف الطبیعت سے مرکب ہیں کہ ایک کو بالطبع نیکی کی جانب میلان ہے اور اسے ہی شاید اہل اسلام ''روح'' کہتے ہوں، اور دوسرے کو بالطبع بدی کی طرف رغبت ہے اور اسے ہی شاید اہل اسلام ''نفس'' کہتے ہوں، اسی لئے ہم یوں کہتے ہیں کہ ان دونوں جزوں کے لئے دو اصلیں بھی جدی جدی ہوں گی، سو جس چیز کو نیکی کی جانب رغبت ہو، اس کی اصل طبقۂ ملائکہ ہو، جن کو فرشتے اور دیوتا بھی کہتے ہیں، کیوں کہ اس جماعت کی نسبت سب کا یہی عقیدہ ہے کہ برائی سے ان کو سروکار ہی نہیں، اور جس جزو کو بالطبع بدی مرغوب ہو، اس کی اصل طبقۂ شیاطین ہو، کیوں کہ ان کے حق میں بھی سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان کو نیکی سے مطلب نہیں، اور اگر بالفرض ملائکہ اور شیاطین کی نسبت کسی کا یہ اعتقاد نہیں بھی ہو، تب اتنی بات تو ثابت ہی ہوگئی کہ انسان میں دو جزو، مختلف الرغبت موجود ہیں اور ان کے لئے دو اصلوں کا ہونا ضرور ہے، سو جس اصل کی یہ خاصیت ہے، یا ہو جیسے پانی بالطبع ٹھنڈا ہے، آگ کے سبب گرم ہو جائے، تو ہو جائے وہ بھی بالطبع نیکی کی طرف مائل ہو، شیاطین کی تاثیر سے بدی کی طرف متوجہ ہو جائے، تو ہو جائے، اس اصل کا نام ہم تو اپنی اصطلاح میں طبقۂ ملائکہ تجویز کرتے ہیں، اور جو اصل اس کے برعکس ہو، اس کا نام ہم اپنی اصطلاح میں طبقۂ شیاطین کہتے ہیں، پھر جیسے ہر ایک کو اربع عناصر بدن میں سے اوقات مختلفہ میں اپنی اپنی اصل سے، یا ان مرکبات سے، جن میں اس اصل کا عنصر زیادہ ہو، مدد پہنچتی ہے؛ چناں چہ سب جانتے ہیں کہ جیسے آگ سے بدن میں گرمی کو ترقی ہوتی ہے، ایسے ہی گرم دواؤں سے گرمی کو ترقی ہوتی ہے، تو ایسے ہی یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ملائکہ اور شیاطین ہی کے سبب سے یہ بات ہو کہ ایک وقت

نیکی کی جانب رغبت ہے، تو دوسرے وقت بدی کی جانب میلان ہے۔(۱)

بہر حال ملائکہ اور شیاطین کا ہونا حق معلوم ہوتا ہے، اور دل ہائے بنی آدم پر ان کے اثر کا ہونا بھی صحیح اور باوجود ان تاثیرات کے پیدا ہونے کے ان کا نظر نہ آنا، ایسا ہی سمجھنا چاہیے کہ جان کا اور ہوا کا بدن پر کس قدر اثر ظاہر ہوتا ہے، اور پھر دونوں کے دونوں معلوم نہیں ہوتے ہاں آثار کے وسیلے سے معلوم ہوتے ہیں، سو بعینہ یہی قصہ یہاں بھی موجود ہے۔(۲)

اور علی ہذا القیاس یوں بھی سمجھ میں آتا ہے کہ اس دار دنیا کی تمام لذتیں کلفت آمیز ہیں، کوئی راحت رنج سے خالی نہیں، اور تمام کلفتیں فی الجملہ موجب آرام بھی ہیں، اور علی ہذا القیاس سب نفع کے کاموں میں بھی کچھ نہ کچھ نقصان ہے، اور سب نقصان کی باتوں میں کچھ نہ کچھ نفع ہے؛ چناں چہ ظاہر ہے اور اگر مثال ہی کی ضرورت ہے، تو دیکھئے ''گڑ'' میں ایک لذت ہے، تو اس کے ساتھ ایک کدورت بھی لگی ہوئی ہے، اور وہ دو طریق سے معلوم ہوتی ہے: ایک تو چینی اور مصری کے کھانے سے، ان دونوں کو کھا کر معلوم ہوتا ہے کہ گڑ کی لذت بالکل صاف نہیں؛ مکدر ہے، دوسرے پاخانے کے پیدا ہونے سے، اگر گڑ وغیرہ میں اجزائے عمدہ ہی ہوتے، تو پاخانہ ہرگز نہ نکلتا، ایسے ہی ''کریلے'' میں تلخی کے ساتھ ایک ذائقہ بھی موجود ہے اور وہ بھی دو طرح معلوم ہوتا ہے: کہ ایک تو ''ایلوا''، ''شاہ ترہ'' وغیرہ کے کھانے سے، کیوں کہ جس قدر ان میں تلخی ہے، کریلے میں نہیں، تو معلوم ہوا کہ کریلوں میں تلخی کے ساتھ کچھ اور ذائقے کی بات بھی ہے، اگر بالکل تلخی ہی ہوتی، تو یہ تفاوت نہ ہوتا، چناں چہ اہل فہم پر ظاہر ہے اور بے عقل نہ سمجھیں تو کیا شکایت ہے؟ دوسرے بعض مصالحہ کے استعمال کرنے سے وہ تلخی زائل ہو جاتی ہے اور پھر وہ ذائقہ پیدا ہوتا ہے کہ سب جانتے ہیں، جیسے لذت کی غذائیں پاخانے کی پیداوار میں سب برابر ہیں، فرق ہے تو مقدار ہی کا یعنی کسی میں سے زیادہ جھڑتا ہے اور کسی میں سے کم، ایسے ہی ہر تلخ بدمزہ کے ذائقے میں بھی کسی نہ کسی ترکیب سے فرق پڑتا ہے اور بھی کچھ نہیں تو خاک میں ڈال دینے سے ہم رنگ خاک تو سبھی مزے دار، بے مزہ اشیاء ہو سکتی ہیں، چناں چہ ظاہر ہے۔

❁ ...... ❁ ...... ❁

(۱) چوں کہ اجزاء عالم نیک و بد بھی ہیں اس لئے یقین کے درجہ میں ہے کہ اس عالم کو درہم برہم کئے جانے کے بعد دونوں قسم کے اجزاء اپنے اپنے ٹھکانے پر پہونچا دیئے جائیں، جزء نیک جس جگہ پہونچ جائے اس کا نام ''بہشت'' ہو جیسے ہندو ''سرگ'' کہتے ہیں، اور جزوِ بد جہاں پہونچے اس کا نام ''دوزخ'' ہو جیسے ہندو لوگ ''نرک'' کہتے ہیں، عالم کے اجزاء نیک و بد اس لئے ہیں کہ انسان کسی وقت نیکی کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور کسی وقت برائی کی طرف، جس وقت وہ نیکی کی طرف مائل ہوتا ہے اس وقت اس کی ''عقل'' کام کرتی ہے اور جب برائی کی طرف مائل ہوتا ہے اس وقت اس کا ''نفس امارہ'' کام کرتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ نیکی اور بدی دونوں جزوں کے لئے دو اصلیں بھی الگ الگ ہوں پس جس جزو کو نیکی کی جانب رغبت ہو اس کی اصل طبقہ ملائکہ ہو جس جز کو طبعاً بدی کی طرف رغبت ہو اس کی اصل طبقہ شیاطین ہو۔

(۲) ملائکہ اور شیاطین کا وجود برحق ہے اور انسانوں کے دلوں پر ان کے اثرات بھی برحق ہیں اگر چہ یہ دونوں ہمیں نظر نہیں آتے جیسے خود ہماری روح اور ہوا یہ دونوں چیزیں ہمیں نظر نہیں آتیں مگر ان کے اثرات ہمارے جسموں میں محسوس ہوتے ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر: ۲۵

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

بہر حال اس میں کلام نہیں کہ ہر قسم کی اشیاء کا لذت دار ہوں، یا بے لذت ہوں، لذت اور تکلیف دونوں ہی سے خمیر ہے، تو اس صورت میں ان کے اجزاء کا شیرازہ بھی جدا جدا کر کے اپنی اپنی جا پہنچائیں گے؛ مگر چوں کہ یہ تقسیم راحت ورنج بھی اس تقسیم نیکی وبدی میں داخل ہے؛ کیوں کہ لذت بھلائی کی، اقسام میں سے ہے اور رنج برائی کی، تو ان کی اصل بھی وہی دو مقام ہو، جن کو بہشت دوزخ کہہ کے تعبیر کیا ہے، اسی لئے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دنیا کی ہر قسم کی لذتیں اگر چہ عورتوں سے صحبت کرنا ہی کیوں نہ ہو بہشت میں پائی جائیں، ہاں زیادہ ہوں، تو کچھ عجب نہیں اور علی ہذا القیاس، دوزخ میں دنیا کی ہر قسم کی تکلیفیں موجود ہوں؛ البتہ اگر ان سے زیادہ بھی ہوں، تو کچھ دور نہیں، دوسرے وہاں کی لذتیں اور کلفتیں ان سے بھی، گو یہاں کی لذتوں اور کلفتوں کے ہم رنگ ہوں، پر یہاں کی لذتوں اور کلفتوں کو وہاں کی لذتوں اور کلفتوں سے کچھ نسبت نہ ہو، خالص تکلیفیں، اور اس تقریر سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ وہاں کی لذتیں

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اور تکلیفیں لذتیں اور خالص تکلیفیں ہوں۔(۱)

بہر حال قیامت جس ہنگامے کا نام ہے، وہ ہنگامہ صحیح ہے اور بہشت و دوزخ جن جن مکانوں کو کہتے ہیں، ان کا ہونا بجا و درست ہے اس لئے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ بہ طور ''آواگون'' کے بنی آدم کا ہمیشہ مختلف جونوں میں منتقل ہونا اور کبھی اس سلسلے کا منقطع نہ ہونا، ایک عقیدہ غلط ہے، کہ بہ سبب کج فہمی بعض حکمائے اور بعض مقتدایان ہنود کے، بعض عوام کی طبیعت میں راسخ ہوگیا ہے، یا متاخرین، متقدمین کا مطلب نہیں سمجھے انھوں نے شاید کسی ایسے واقعے کا ذکر کیا ہو، جو اس پیدائش سے اول ارواح پر گذرا ہے چناں چہ ہم بھی اس کی طرف اشارہ کریں گے، پر متاخرین اس کو بعینہ ایسا ہی قصہ سمجھ گئے ہوں، ہاں فی حد ذاتہ یہ امر ممکن ہے، اس میں کچھ شک نہیں، لیکن جب کہ یہ وجوہ مذکورہ اس عالم کا درہم برہم ہونا ضروری ہوا، اور پھر اس پر انجام کار، بہشت و دوزخ میں داخل ہونا ٹھہرا، تو سوا اس کے کہ ''آواگون'' کا ہونا ایک امر غیر واقعی ہو اور کیا کہا جائے؟

ہر چند بعد اس کے اس کی ضرورت نہیں کہ ''آواگون'' کے اثبات کے دلائل کو باطل کیا جائے، کیوں کہ قیامت کے اثبات کے دلائل کو ''آواگون'' کے دلائل کا بطلان آپ لازم ہے، اور ان کے بطلان کو ''آواگون'' کا بطلان اور قیامت کی حقیقت اور اس کے دلائل کی صحت لازم نہیں، لیکن مزید اطمینان طالبان تحقیق کے لئے مرقوم ہے کہ:

قائلین آواگون کا استدلال اور اس کا جواب

آواگون کی حقیقت اور صحت کے لئے مدعیان آواگون کے پاس بجز اس کے کوئی دلیل نہیں کہ بہت سے نیک بختوں اور نیک کام والوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ باوجود کثرت طاعت و عبادت، و اجتناب افعال ناپسندیدہ مدۃ العمر تکلیفات میں گذارتے ہیں، اور علی ہذا القیاس اکثر بدبختوں اور بداطواروں کو دیکھتے ہیں کہ باوجودے کہ شب و روز امور ناگفتنی میں مشغول رہتے ہیں، ان کو تکلیف کی آنچ بھی نہیں آتی،

(۱) اس دنیا کی لذتوں اور راحتوں کے ساتھ تلخیاں اور تکلیفیں بھی ملی ہوتی ہیں کوئی لذت تلخی سے خالی نہیں ہوتی اور نہ کوئی راحت تکلیف سے خالی ہوتی ہے، اسی طرح سمجھئے کہ نفع کے ساتھ کوئی نہ کوئی نقصان بھی ضرور ملا ہوا ہوتا ہے اور نقصان کے ساتھ کوئی نہ کوئی نفع بھی ضرور ہوتا ہے، مثلاً گُڑ میں ایک لذت ہے مگر اس کے ساتھ اس میں کدورت بھی ہے، اس کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب چینی اور مصری کو دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ گڑ کی لذت خالص نہیں ایسے ہی کریلے میں تلخی کے ساتھ ایک ذائقہ بھی موجود ہے اس بات کا پتہ اس وقت چلتا ہے جب ایلوا کو چکھ کر دیکھا جائے، اس میں گڑ کی بہ نسبت زیادہ تلخی ہوتی ہے ذرا بھی لذت نہیں ہوتی، پھر لذت بھلائی کی اقسام میں سے ہے اور رنج برائی کی اقسام میں سے، تو ان کی اصل بھی وہی دو مقام ہوئے جن کو ''بہشت'' اور ''دوزخ'' کہا جاتا ہے اسی لئے جنت میں لذت کی ہر قسم ہوگی اور دوزخ میں رنج کی ہر قسم ہوگی، گو ان دونوں جگہوں کی لذتیں اور تکلیفیں دنیا کی لذتوں اور تکلیفوں سے زیادہ ہوں گی، اور وہاں خالص لذتیں اور تکلیفیں ہی ہوں گی دنیا کی طرح لذتوں کے ساتھ کچھ تکلیفیں اور تکلیفوں کے ساتھ کچھ لذتیں وہاں نہیں ہوں گی۔

حالاں کہ یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ نیکی قابل انعام اور بدی لائق سزا ہے، سو برعکس کہ اچھے تکلیفوں میں گذاریں، اور برے گل چھرے اڑائیں، بجز اس کے سمجھ میں نہیں آتی کہ ان لوگوں سے پہلے زمانے اور پہلی جون میں ان کے احوال کے مناسب کام سرزد ہوئے ہیں، تکلیف والوں سے برے کام، آرام والوں سے اچھے کام ورنہ زمانہ حال کے لحاظ سے دیکھئے، تو ان کے احوال کو ان کے افعال سے کوئی مناسبت نہیں؛ بلکہ اچھوں کے حق میں تو تکلیف کا ہونا سخت نامناسب معلوم ہوتا ہے، پھر اس جون کو اول ہی جون سمجھیں، تو اس آرام کی جگہ تکلیف کی جا آرام کے ہونے کی کیا وجہ نکلے گی؟

الحاصل بجز اس کے مدعیان آواگون کے پاس اپنے مطلب کے اثبات کی کوئی دلیل نہیں اور یہ دلیل بھی اس زرق و برق سے میں نے ہی بیان کی ہے، سو اس دلیل کا حال یہ ہے کہ اہل فہم کے نزدیک مثبت نہیں ہوسکتی، کیوں کہ اتنی بات تو اس دلیل سے بھی نکلی کہ ایک جون کے افعال کی جزاء سزا دوسری جون میں دی جاتی ہے، سو اول سے اول جون میں جو کچھ آرام و تکلیف بنی آدم کو پیش آئی ہوں گی اور بے شک پیش آئی ہوں گی، کیوں کہ ان دونوں سے انسان خالی نہیں رہ سکتا، خاص کر جینے کا آرام اور مرنے کی تکلیف، تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کون سی جون کی کرتوب کی جزا سزا ہے؟ ہاں اگر زمانہ گذشتہ میں اس سلسلے کا غیر متنا ہی ہونا محال نہ ہوتا، تو البتہ ممکن تھا کہ یوں کہہ بیٹھتے کہ اس سلسلے کا کوئی اول ہی نہیں، تو اب بجز اس کے نہیں بن پڑتی کہ یوں کہا جائے کہ آرام و تکلیف کا جزا، سزا ہی میں منحصر رہنا، کچھ ضرور نہیں؛ بل کہ مصلحت کے لئے ہو، اور یہ بات بہ طور عقل دلچسپ بھی معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ بنی آدم میں بہت سی آرام اور تکلیفیں، قطع نظر اس کے کہ جزا و سزا مد نظر ہو، ایک دوسرے سے پہنچتی ہیں، اولاد کے ساتھ جو کچھ رعایت، مروت، احسان کیے جاتے ہیں، خصوصاً ایام شیر خوارگی میں، کوئی فرمائے تو کون سے عمل خیر کی جزا ہے؟، اور علی ہذا القیاس بہ وجہ تعلم علم جو کچھ اولاد کو تکلیفیں دی جاتی ہیں، خاص کر خود پڑھنے کی تکلیف کہ اس سے بڑھ کر لڑکوں کے حق میں کوئی تکلیف ہی نہیں، وہ کون سے عمل ناقص کی سزا ہے؟ بل کہ یہ دونوں باتیں اولاد کے حق میں داخل تربیت اور پرورش ہیں، پھر جب بنی آدم کے حق میں بہت سے ایسے آرام و تکلیف جو بہ ظاہر بنی آدم سے پہنچتی ہے، جزا و سزا نہ ہوئی، تو خدا کی طرف سے جو آرام و تکلیف پہنچتی ہے، وہ سب کے سب کاہے کو داخل جزا و سزا ہوں گے؟ بل کہ اس کی طرف سے بدرجۂ اولیٰ بھی آرام و تکلیف پہنچنی چاہیے، جو داخل تربیت ہوں، کیوں کہ حقیقت میں رب اور مربی تو وہی ہے؛ بل کہ بندوں کی تربیت بھی حقیقت میں اسی کی طرف سے تربیت ہے، اور بندے بیچ میں بمنزلہ آلہ کے ہیں، چناں چہ مکرر یہ مضمون اوپر واضح ہو چکا ہے۔

مع ہذا، خداوند کریم مثل بنی آدم کسی نفع کا محتاج نہیں، جو اس کے بڑھانے کے لئے کسی کو انعام

دے، کسی ضرر سے اندیشہ مند نہیں، جو آئندہ کی پیش بندی کے لئے کسی کو سزا دے، ہاں البتہ بنی آدم احتیاج سے خالی نہیں؛ بل کہ سراپا احتیاج ہیں، پھر جب ان کی طرف سے ایک دوسرے کو قطع نظر جزا و سزا کے آرام وتکلیف پہنچ سکتی ہیں، تو خداوند کریم کی طرف سے بدرجۂ اولیٰ بے جزا و سزا کا وہی امید اور وہی پیش بندی ہے، جو ہم نے عرض کی۔(۱)

(۱) قیامت اور حشر کا وقوع یقینی ہے جب قیامت اور حشر کا وقوع یقینی ہے تو بہشت اور دوزخ ان دو ٹھکانوں کا وجود بھی یقینی ہے، کیوں کہ قیامت اور حشر میں انسانوں کے اعمال کا حساب وکتاب ہوگا جن کے اعمال نامہ میں نیکیاں ہی نیکیاں ہوں گی ان کو ان کی نیکیوں کے بدلہ میں خدا تعالیٰ ''بہشت'' میں جگہ عطا فرمائیں گے اور جن کے اعمال نامہ میں برائیاں ہی برائیاں ہوں گی ان کو سزا دینے کے لئے ''دوزخ'' میں بھیجا جائے گا ہندو مذہب کے لوگوں کا یہ کہنا کہ انسانوں کو مختلف جنم ملتے رہتے ہیں اور یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا، جسے ان کی اصطلاح میں ''آواگون'' اور عربی زبان میں ''عقیدہ تناسخ'' کہتے ہیں، یہ عقیدہ غلط اور بے بنیاد ہے، بہشت اور دوزخ، دو ٹھکانوں میں پہونچ جانے کے بعد ''آواگون'' کا ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا، اس لئے آواگون کے بطلان کے لئے قیامت کا ہونا ہی بس کرتا ہے۔

جو لوگ آواگون کے قائل ہیں ان کی دلیل بس اتنی ہے کہ اس دنیا میں نیک لوگ تکلیف اٹھاتے ہیں اور برے لوگ گل چھرے اڑاتے اور موج کرتے ہیں، اس کی وجہ یہی سمجھ میں آتی ہے کہ ان کا پہلے بھی جنم ہوا ہوگا جس میں تکلیف اٹھانے والوں سے برے کام اور آرام کرنے والوں سے اچھے کام صادر ہوئے ہوں گے ورنہ زمانہ حال میں ان کے احوال کو ان کے افعال سے کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی، اس دلیل کے سوا ''آواگون'' کے قائلین کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے، اور یہ دلیل دعویٰ کی صداقت کو ثابت نہیں کرتی کیوں کہ اس دلیل سے ایک جنم کی سزا دوسرے جنم میں دیجاتی ہے اب سوال یہ ہے کہ پہلے جنم سے پہلے انسان کو جو کچھ آرام یا تکلیف ہوتی ہوگی وہ کون سے جنم کے اچھے یا برے احوال کے نتیجہ میں پیش آئی؟ اگر گذشتہ زمانہ میں اس سلسلہ کا غیر متناہی ہونا محال نہ ہوتا تو کہا جاسکتا تھا کہ اس سے پہلے زمانہ میں جو کچھ کیا اس کی سزا یا جزاء کے طور پر آرام یا تکلیف ہوئی؛ لیکن زمانہ کا غیر متناہی ہونا محال ہے اس لئے یہ دلیل بھی باطل ہے، اس دلیل کے بطلان کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ یہ کوئی ضروری اور قطعی چیز نہیں ہے کہ پہلے جنم کی اچھائی دوسرے جنم کی راحت کا سبب ہو یا پہلے جنم کی برائی دوسرے جنم کی تکلیف کا باعث ہو؛ بل کہ ممکن ہے کہ کسی اور مصلحت سے ہو، عقلی طور پر ''آواگون'' کے مدعیوں کی یہ بات دلچسپ معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ انسانوں کو ایک دوسرے سے بھی تو آرام اور تکلیفیں پہنچتی ہیں مثلاً اولاد کے ساتھ بچپن میں جو احسانات اور شفقتیں ماں باپ کرتے ہیں کوئی بتائے کہ وہ اولاد کے کون سے عمل خیر کے بدلے میں ہوتی ہیں اور اولاد کی تعلیم وتربیت کے لئے انھیں جو تکلیفیں اور سزائیں دیجاتی ہیں وہ کون سے برے عمل کا نتیجہ ہوتی ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں اولاد کی تربیت اور پرورش میں داخل ہوتی ہیں، نہ کہ جزاء وسزا کے طور پر تو خدا تعالیٰ کی طرف سے جو آرام وتکلیف پہونچی اس کو کلیۃً جزا یا سزا میں داخل کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ بل کہ حق یہ ہے کہ اس کی طرف سے بدرجۂ اولیٰ آرام وتکلیف پہونچنی چاہئے جو اس کی تربیت میں داخل ہو، کیوں کہ حقیقت میں رب اور مربی تو وہی ہے بل کہ ماں باپ کی تربیت میں حقیقت میں اسی کی تربیت ہے ماں باپ تو بیچ میں آلہ اور واسطہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

بایں ہمہ خدا تعالیٰ بندوں کی طرح کسی نفع کا محتاج نہیں ہے کہ اس نفع میں اضافہ کے لئے کسی کو انعام دے، اور نہ ہی کسی نقصان کا اندیشہ کہ اس کی پیش بندی اور رکاوٹ کے لئے کسی کو سزا دے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۲۶

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

بل کہ غور کے بعد یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس کو جزا وسزا ہم کہتے ہیں، وہ بھی حقیقت میں خدا کی طرف سے تربیت ہی ہے، غایت مافی الباب ہمارے لئے نہیں، تو مجموعۂ عالم کے لئے ہی سہی، کیوں کہ مجموعۂ عالم بھی ایک شخص واحد ہے، اور اس کے لئے بھی ایک روح جداگانہ ہے، اور بنی آدم کا بہشت اور دوزخ میں پہنچانا ایسا ہو، جیسے غذا میں سے اجزائے عمدہ گوشت بن جاتے ہیں اور اجزائے فضلہ آنتوں میں رہ جاتے ہیں، اور یہ آنتوں میں رہنا تمام بدن کے لئے موجب تقویت ہوتا ہے، اگر آنتیں بالکل خالی ہوجائیں، تو ضعف نمایاں پیدا ہو، اب ظاہر ہے کہ گوشت کا بنا دینا تو بدن کے لئے تربیت ہی ہے، آنتوں میں فضلہ کا رہ جانا تو تمام عالم کے لئے داخل تربیت ہوتا ہے، بعضے بنی آدم کا دوزخ میں جانا بھی من جملہ تربیت اور بمنزلہ فضلہ آنتوں میں رہنے کے موجب تقویت ہو، اور جب یہ امور اس وجہ سے داخل ہوئے، تو ایسے ہی اگر یہاں کے بعض آرام وتکلیف داخل تربیت ہوں، تو کیوں انکار ہے؟ اور جب تک یہ گنجائش باقی ہے، تو کیا ضرورت ہے کہ یہاں کے آرام وتکلیف کو پہلی جون کی جزا اور سزا پر محمول رکھیں؟ بل کہ لازم یوں ہی ہے کہ تربیت پر یا اسی عالم کے افعال کی جزا وسزا کو محمول کریں، کیوں کہ عقل کے نزدیک

اول تو یہ بات بہت مستبعد ہے کہ کوئی روح پہلے زمانے کے ایام شعور کے وقائع کو ایسا بھول جائے کہ بالکل دل سے محو ہو جائیں اور دل میں کسی بات کا اثر تک بھی باقی نہ رہے، خاص کر وہ باتیں، جن کی جزا وسزا میں فی الحال آرام وتکلیف اٹھاتا ہے، کیوں کہ وہ جزا وسزا ہی کیا ہوئی، جو اسے اپنے کیے کی خبر بھی نہ ہو؟ (۱)

اس صورت میں تو لازم تھا کہ اپنے سب افعال، پہلی جون کے یاد ہوتے، بل کہ باوجود تکلیفوں کے عبادت کی طرف رغبت ہونے سے الٹی یہ بات نکلتی ہے کہ پہلے زمانے میں بھی یہ شخص نیکوں کے زمرے میں معدود تھا، یعنی اس پیدائش سے پہلے بے شک اس کو کسی قسم کی تجلی، جناب باری کی میسر آئی ہے، جس کے سبب اس کے دل میں خدا کی اس قدر محبت جم گئی ہے کہ صدہا تکالیف اٹھاتا ہے اور پھر بھی خدا ہی کی طرف جھکتا ہے، ورنہ کسی چیز کی محبت بے دیکھے، برتے پیدا نہیں ہوسکتی۔

اگر فرصت کم اور لکھنے کی جلدی زیادہ نہ ہوتی، تو اس بات کو دلائل سے بھی ثابت کر دیتا کہ محبت بے دیکھے، برتے پیدا نہیں ہوتی؛ مگر چوں کہ سب کا تجربہ اس بات پر شاہد ہے اور میں نے ایک رسالے میں اس بات کو ثابت بھی کیا ہے، اور بعض اوہام جو اس کے برخلاف پیدا ہوتے ہیں، ان کو اس رسالے میں قلع قمع کر چکا ہوں، تو اس لئے یہاں اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور کہتا ہوں کہ علی ہذا القیاس، باوجود آراموں کے امور ناگفتنی اور لایعنی میں مشغول رہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس موقع میں جس میں شخص اول کو ایک قسم

---

(۱) حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: ہوسکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کی طرف سے جزا وسزا بھی از راہ تربیت ہی ہو ہمارے لئے نہ سہی مجموعہ کائنات ہی کے لئے سہی اس لئے کہ مجموعہ کائنات بھی تو شخص واحد کے درجہ میں ہے اور اس کے لئے بھی خدا تعالیٰ نے اسی طرح روح کا انتظام فرمایا ہے جس طرح ہر شخص کے لئے جداگانہ روح کا انتظام فرمایا ہے اور جزاء وسزا کے قانون کے طور پر بنی آدم کا بہشت یا دوزخ میں پہونچانا بھی ایسا ہی ہو جیسے انسان کی غذا کا بہترین حصہ بدن میں گوشت کی نشو ونما کرتا ہے اور باقی اجزاء آنتوں میں رہ جاتے ہیں جو آنتوں کو طاقت پہونچانے کا کام کرتے ہیں، آنتوں کے خالی رہنے سے جسم کے اندر ضعف اور کمزوری پیدا نہ ہو، ظاہر ہے کہ تغذیہ کے اس انتظام میں غذا کے بہترین حصہ کا گوشت بن جانا اور باقی کا آنتوں میں فضلہ کے اجزاء کے طور پر رہنا، بدن کی تربیت کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح کیا بعید ہے کہ بعض انسانوں کا جنت میں داخل ہونا تمام دنیا کے لئے تربیت کے طور پر ہو اور دوزخ میں جانا بھی اسی طرح داخل تربیت ہو، اور جب یہ چیزیں داخل تربیت ہیں تو دنیا کا آرام اور تکلیف بھی اگر خدا تعالیٰ کے تربیتی نظام کا حصہ ہوں تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟ جب اسی دنیا میں یہ ممکن ہے تو یہاں کے آرام وتکلیف کو کسی پہلے جنم یا ''جون'' کے اعمال کا نتیجہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہوئی؟ عقلاً بھی ایسا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے کیوں کہ عقل کے نزدیک اولاً تو یہ بات بعید ہے کہ روح پہلے زمانہ کے ایام شعور کے واقعات اور حوادث کو اس طرح فراموش کردے کہ ذرا بھی کوئی بات یاد نہ رہے بالخصوص وہ اعمال کہ جن کی جزا وسزا کے طور پر اس دنیا میں انسان آرام کرتا ہے یا تکلیف اٹھاتا ہے۔ تو وہ جزاء وسزا ہی کا سبب اس کو یاد ہی نہ ہو۔

کی تجلی میسر آتی ہے، اس کو وہ بات نصیب نہیں ہوئی، جو اس قدر احسانوں پر بھی خدا کی طرف توجہ نہیں۔(۱)

الغرض، محبت، عدم محبت کے اثر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس پیدائش سے پہلے بعض رواح کو یقیناً کوئی واقعہ ایسا پیش آیا ہے کہ اس میں کم سے کم کسی قسم کی تجلی میسر آتی ہے، باقی اس کے یاد نہ رہنے کا باعث یہ ہوا ہو کہ لمحہ دولمحہ، یا گھڑی دو گھڑی کے لئے یہ قصہ پیش آیا ہو، سوایسے واقعات کا بھول جانا، کچھ مستبعد نہیں، بایں ہمہ قطع نظر اس محبت کے کچھ کچھ یادداشت اور بھی معلوم ہوتی ہے، یہ اکثر عالم؛ بل کہ تمام عالم کا توحید میں متفق ہونا؛ چناں چہ اوپر مذکور ہوا، خود اسی وجہ سے زیادہ معلوم ہوتا ہے کہ کبھی یہ بات کان میں پڑی ہے؛ کیوں کہ یہ بات سوا کان کے آنکھوں سے، یا کسی اور حاسے سے دریافت ہونے کی نہیں، باقی رہا دلائل سے معلوم ہونا، سو اس کا حال یہ ہے کہ ایک نہج سے توحید پر سب متفق ہیں، پھر جو کچھ کچھ فرقوں میں شائبہ شرک اور فی الجملہ تعدد کا اقرار پایا جاتا ہے، یہ سب دلائل ہی کا طفیل ہے۔

الغرض، دلائل سے اتفاق متصور نہیں؛ بل کہ اکثر اختلاف، دلائل ہی سے پیدا ہوتے ہیں، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ دلائل سے مطلب تک پہنچنا ہر کسی کو نہیں آتا۔(۲)

---

(۱) دنیا میں تکلیف اٹھانے کے باوجود اللہ کے بعض نیک بندوں کا اس کی عبادت و طاعت کی جانب رغبت کرنا یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس کو ماضی میں کبھی حق تعالیٰ کی کسی قسم کی تجلی میسر آتی ہے جس کی وجہ سے اس کے دل میں اللہ کی محبت اس قدر جم گئی کہ سیکڑوں تکلیفیں اٹھانے کے باوجود اس کی طرف جھکتا ہے، ورنہ بغیر محبت کے یہ بات پیدا نہیں ہوسکتی، اس پر نہایت تفصیل سے گفتگو ''آب حیات'' میں موجود ہے اور زیر گفتگو مسئلہ پر تشفی بخش بحث ''قبلہ نما: ص ۷۱-۷۲'' مطبوعہ معارف القرآن دار العلوم دیوبند ۱۳۸۹ھ مطابق ۱۹۶۹ء میں آئی ہے ارباب ذوق وہاں دیکھ سکتے ہیں۔

(۲) ''عہد الست'' سے مراد وہ زمانہ ہے جب انسانوں کی روحیں ابھی حضرت آدمؑ کی پشت میں چیونٹیوں کی مانند تھیں، اس وقت اللہ نے حضرت آدمؑ کی پشت سے ارواح کو نکال کر ایک میدان میں جمع کیا اور پھر ان سب سے سوال فرمایا کہ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں، تمام ارواح نے ''ہاں'' کہا تھا کہ آپ ہمارے رب ہیں، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے۔ ''اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى'' اسی واقعہ کو شریعت کی اصطلاح میں ''عہد الست'' کہا جاتا ہے، حضرت نانوتویؒ اس واقعہ کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ ''پیدائش سے پہلے ارواح کو یقیناً کوئی ایسا واقعہ پیش آیا ہے کہ اس میں کم از کم کسی قسم کی تجلی میسر آئی ہے'' رہا یہ کہ انسانی ارواح کو یہ واقعہ یاد کیوں نہیں رہا، اس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہ واقعہ ایک دو سال یا ایک صدی کا نہیں ہے؛ بل کہ ہزاروں صدیوں پہلے کا ہے اور وہ بھی لمحہ دولمحہ کے لئے سو اس قسم کے واقعات کا یاد رہنا آسان نہیں ہوتا، بایں ہمہ ان ایک دو لمحات میں باری تعالیٰ کی جو تجلی، روح پر پڑی اس کے اثر سے محبت پیدا ہوگئی، پھر دلائل سے بھی یہ بات اگر چہ ثابت ہے، کیوں کہ دنیا کے تمام مذاہب اس بات کے تو کم سے کم کسی نہ کسی طرح قائل ہیں کہ اللہ ایک ہے اور اگر کبھی اختلاف پایا جاتا ہے جیسا کہ بعض فرقوں میں شرک کا غلبہ ہے تو یہ دلائل میں اختلاف کی وجہ سے ہی ہے کیوں کہ دلائل سے عموماً سب متفق نہیں ہوتے؛ بل کہ اکثر اختلافات اس لئے واقع ہوتے ہیں کہ دلائل سے مقصود اور مطالب تک ہر شخص کی رسائی نہیں ہوسکتی اس لئے کہ دلائل کا تعلق علم سے ہے اور ہر شخص کے پاس نہیں ہوتا کہ صحیح دلائل قائم کر سکے اور دوسرے کو دلائل کو سمجھ سکے، اسی واسطہ دلائل میں اکثر اختلاف ہی ہوتا ہے۔

القصہ، بجز اس کے کہ یہ بات کسی زمانے میں کسی جون میں، یا فقط روح مجرد کے کان میں پڑی ہو، بہ اتفاق متصور نہیں ہوسکتا، مگر اس قدر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ کان میں پڑنے سے فقط اتنا ہی مطلب ہے کہ وہ بات کسی دوسرے کی تعلیم سے حاصل ہوئی ہو، عام ہے کہ وہ تعلیم آواز سے ہو، یا اشارے سے، یا کسی تحریر کے وسیلے سے، یا اس طرح سے کہ ایک کے دل کی بات دوسرے کے دل میں ایسی طرح چلی جائے، جیسے کسی چیز کا عکس آئینے میں منطبع اور منقش ہو جاتا ہے، کیوں کہ گونگا، یا کوئی بولنے والا، اگر کسی کو کوئی بات اشارے سے بتلائے، تو اسے بتلانا ہی کہتے ہیں۔

بہر حال، یہ بات سنی ہوئی معلوم ہوتی ہے، سو عجب نہیں کہ ہنگام تجلی مذکور اور اس بات کے استماع کا وقت ایک ہی ہو، اور اس زمانے میں اگر بہ طور، جون کے یہ کیفیت گذری ہو، تو اس جون سے وہ جون اس قسم کی نسبت رکھتا ہو، جیسے ماں کے پیٹ میں رہنے کا زمانہ، یعنی اس جون کے لئے ماں کے پیٹ میں نطفے کا بڑھنا اور آدمی بننے کا زمانہ بمنزلۂ مقدمہ اور سامان کے ہے، کوئی جون جداگانہ نہیں، اور یہ جون اس کی نسبت کچھ زمانۂ جزا و سزا نہیں، ایسے ہی وہ جون بھی اس جون کے لئے ایک مقدمہ اور سامان قدیم ہو اور یہ مقدمۂ ثانی اور سامان قدیم ہو اور یہ مقدمۂ ثانی اور سامان جدید ہو، اور اس میں کچھ دشواری نہیں کہ ایک شئ کے لئے بہت سے سامان ہوں؛ بل کہ اس جون میں بھی اکثر اشیاء کے سامان متعدد ہوتے ہیں، ایک کھیتی ہی کو دیکھئے کہ کتنے سامانوں کی ضرورت ہے؟ اور پھر ہر ایک کے استعمال کا زمانہ جدا جدا ہے، کوئی اول کام میں آتا ہے، کوئی بعد میں۔(۱)

❁……❁……❁

---

(۱) ’’عہد الست‘‘ کی بات ہوسکتا ہے کہ روح مجرد کے کان میں پڑی ہو، اور کان میں پڑنے کے معنی صرف یہ ہیں کہ یہ بات کسی دوسرے کی تعلیم سے حاصل ہوئی ہو اور تعلیم بھی عام ہے خواہ وہ آواز کے ذریعہ ہوئی ہو یا اشارہ سے یا تحریر کے ذریعہ یا پھر ایک دل سے دوسرے دل میں اس طرح پہنچ جائے جیسے کسی چیز کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے، کچھ بھی ہو یہ بات سنی ہوئی معلوم ہوتی ہے؛ لہٰذا ممکن ہے مذکورہ تجلی کے وقت اس بات کو تمام ہی ارواح بنی آدم نے ایک ہی وقت میں سنا ہو، تو وہ زمانہ یعنی ’’عہد الست‘‘ اس دنیا کی بہ نسبت ایسا ہی ہو جیسے دنیا میں آنے سے پہلے ماں کے پیٹ میں رہنے کا زمانہ، اور ماں کے پیٹ میں رہنے کا زمانہ پیدائش کے بعد کی زندگی کے لئے مقدمہ کی حیثیت رکھتا ہے کوئی الگ زمانہ نہیں ہے اور پیدائش کے بعد کا زمانہ ماں کے پیٹ کے زمانہ کے لئے کوئی جزاء و سزا نہیں، اور فرق اتنا ہو کہ ماں کے پیٹ میں رہنے کا زمانہ دنیا زندگی کا مقدمہ اول اور سامان قدیم کی حیثیت رکھتا ہو اور پیدائش کے بعد کا زمانہ مقدمہ ثانی اور سامان جدید کی حیثیت رکھتا ہو اور اس میں کیا مشکل ہے کہ شئ واحد کے لئے بہت سے سامان اور وسائل و اسباب ہوں، اسی دنیا میں دیکھئے ایک ہی شئ کے کتنے سامان اور وسائل کار ہوتے ہیں، ایک کھیتی ہی کو لیجئے اس کے لئے کتنے سامان ہیں، ہل، بیل، بیج ڈالنے، پانی دینے، فصل کی نگرانی کرنے، اور کاٹنے وگاہنے، سب کے وسائل الگ ہوتے ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۲۷

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

مع ہذا، اکثروں کا یہ حال دیکھنے میں آیا ہے، کہ مطلب حق ان کے دل میں آتا ہے، پھر بایں وجہ کہ ایک اجمال سا ہوتا ہے، خوب وضاحت پیدا نہیں ہوتی، نور دلائل سے وہ بات خوب واضح ہو جاتی ہے، اس سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ پہلے زمانے میں ان امور کی اس شخص کو اطلاع ہوئی ہے، دلائل کے وسیلے سے دل میں کچھ پیدا نہیں ہوتا، وہ بات دل نشیں اور واضح ہو جاتی ہے، اور شاید اسی لئے کہا کرتے ہیں کہ فلانی بات واضح ہوگئی۔

علی ہذا القیاس، بعضے علوم جیسے دو دونی چار، ایسے ہیں کہ انھیں یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ علوم بھی فلانے زمانے میں پیدا ہوئے ہیں، اس سے پہلے حاصل نہ تھے؛ بل کہ بالیقین یوں معلوم ہوتا ہے کہ ابتداے روح ہی سے یہ بات حاصل ہے، اور کسی علم کے حاصل ہونے کے معنی یہی معلوم ہوتے ہیں کہ اس کا معلوم پیش نظر ہو جائے، اس لئے لاجرم اس قسم کے علوم کی معلومات کسی زمانے میں پیش نظر عقل کے گئی ہوں گی، اور اس وقت کی کیفیت مفصلاً یاد نہیں رہی، ایک مجمل لگاؤ باقی ہے، اس لئے جہاں اس قسم کی

❖استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

کوئی بات کان میں پڑتی ہے، تو بے تامل ہر کوئی مان اٹھتا ہے۔

بہر حال ان وجوہ سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ایک زمانے میں کوئی ہنگامہ اس قسم کا پیش آیا ہے، جس کے آثار، یہ امور مذکور ہیں، اور وہ ہنگامہ ایک تو بہ وجہ قلت زمانہ یاد نہ رہا ہو، کیوں کہ جو بات تھوڑی دیر کے لئے ظہور میں آتی ہے، کم ہی یاد بھی رہتی ہے، خاص کر ایام طفولیت، دوسرے جو زمانہ، طفولیت سے بھی مقدم ہو، بدرجہ اولیٰ یاد نہ رہے گا، لیکن تاہم کچھ نہ کچھ اثر یادداشت باقی ہے، پر مشکل تو یہ ہے کہ اگر آواگون کے قائل ہوئیے، تو اس صورت میں بنی آدم کو اس جوان میں زمانۂ دراز گذرتا ہے، اور اکثروں کو تو نوبت، جوانی اور بڑھاپے کی پہنچتی ہے، طفولیت سے گذر جاتے ہیں اور صدہا وقائع بھی اس قسم کے پیش آتے ہیں کہ دل میں کالنقش فی الحجر ہو جاتے ہیں، پھر بالکل یاد نہ رہنے اور دل سے محو ہو جانے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، اور بایں ہمہ اس کے قائل ہونے کی کوئی ضرورت بھی نہیں۔(۱)

اول آرام وتکلیف کے سوا جزاء، سزا ہونے کی اور بھی وجوہ ہو سکتی ہیں، چناں چہ مرقوم ہوا، اور دوسرے اگر سزا، جزا ہی کہیے، تو اس میں کیا مشکل ہے کہ اسی عالم کے افعال کی جزا، سزا ہیں، چناں چہ بعض مواقع میں تو یہ تو بات خود ظاہر ہے کہ اگر کوئی زہر کھالے، تو مر جاتا ہے اور کوئی دوا نافع استعمال ہوتا ہے، تو اچھا ہو جاتا ہے، کوئی کسی زبردست کے ساتھ کچھ برائی کرتا ہے، تو انجام کا نقصان اٹھاتا ہے، کسی امیر صاحب مروت کے ساتھ کچھ سلوک کرتا ہے، تو بہت سا کچھ لیتا ہے، اب سب جانتے ہیں کہ یہ آرام و تکلیف اسی عالم کے افعال کی جزا سزا ہیں، اگر ایسے ہی اور افعال بھی اس قسم کے ہوں کہ ان کا ثمرہ یہاں ہی مرتب ہوتا ہو اور بہ نظر حقیقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ بے شک یہاں ہی مرتب ہوتا ہے تو کیا حرج ہے؟ غایت مافی الباب ہمیں یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ کون سے اعمال وافعال ہیں، جن کی جزا، سزا میں یہ آرام وتکلیف اٹھانی پڑیں؟ سو یہ بات قائلین اور سب لوگوں کے نزدیک تو کچھ بے موقع اور نامناسب ہی نہیں کیوں کہ وہ تمام جزاوسزا کی نسبت اسی بات کے قائل ہیں کہ جن افعال کی وہ جزا، سزا ہیں، وہ یاد نہیں رہے۔

باقی رہی یہ بات کہ عقل کے نزدیک ان افعال کا یاد رہنا ضروری ہے، جن پر جزاوسزا مرتب ہو، اس لئے وہ لوگ جو پابند عقل ہیں، وہ ان امور کو بہ نسبت افعال سابقہ کے جزاوسزا نہ کہیں گے؛ بل کہ ان

---

(۱) بعض لوگوں کے دلوں میں حق کی بات اجمالی طور پر آجاتی ہے، جب دلائل قائم ہو جاتے ہیں تو اس اجمال کی تشریح اور تفصیل اچھی طرح سے ہو جاتی ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ ماضی میں کچھ نہ کچھ ذہن میں ضرور پڑا ہے، بعد میں دلائل کے ذریعے صرف اس کی وضاحت ہو جاتی ہے، دلائل سے کوئی نئی چیز پیدا نہیں ہوتی، اسی چیز کی وضاحت ہو جاتی ہے جو پہلے سے ذہن میں پڑی ہوئی تھی اسی لئے دلائل سننے کے بعد کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز واضح ہوگئی، اب یوں کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ فلاں فلاں علوم فلاں مخصوص زمانے میں پیدا ہوئے ہیں اس سے قبل تھے ہی نہیں؛ بل کہ اصل بات یہ ہے کہ ابتدا ہی سے وہ علوم انسان کے ذہن ڈال دیئے گئے تھے، البتہ ان کی کیفیت تفصیل کے ساتھ یاد نہیں رہتی محض ذہن کا ایک مجمل لگاؤ ان کے ساتھ ہوتا ہے۔

آرام وتکالیف کوثمرات اعمال سابقہ کہیں گے، اوراس کی ایسی مثال ہوگی، جیسے کسی کے سرین، یاران میں، یا پنڈلی میں کوئی دنبل نکلتا ہے، تووہ ایام دیرینہ کی غذاؤں کا ثمرہ ہوتا ہے، گھڑی دوگھڑی کے کھانے سے دنبل پیدا نہیں ہوتا، اس لئے اکثر اوقات وہ کھانے یادبھی نہیں رہتے، اوراس یادنہ رہنے سے کچھ نقصان بھی نہیں، کیوں کہ دنبل کا نکلنا، عرف میں اس غذائے سابق کی سزانہیں گنی جاتی، البتہ اس دنبل کواس غذا کا ثمرہ اوراثر کہتے ہیں، اسی طرح یہاں کے آرام وتکالیف کوبھی کسی غذا، یاکسی حرکت کا ثمرہ سمجھئے، تو کچھ مشکل نہیں۔(۱)

ہاں اتنی بات باقی ہے کہ صورت مفروضہ میں یوں فرض کیا ہے کہ باوجودکثرت طاعات پھرتکالیف میں گذرتی ہے، تواس صورت میں بہ ظاہرایسی کوئی بات نہیں ہوسکتی، جوقابل سزاہو، یااس کا ثمرہ براہو۔

اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ایسے افراد جن کوکسی طرح کسی برائی کا مرتکب نہ کہہ سکیں - ہوتے ہی نہیں - جن کوہم نیک کہتے ہیں، ان کو بہ اعتبارغلبۂ نیکی اورخوبی کی زیادتی کے کہتے ہیں، تھوڑا بہت مدت العمر میں ہرکسی سے قصورہوجاتا ہے، یہاں تک کہ یہ جملہ ضرب المثل ہی ہوگیا ہے کہ ''الانسان مرکب من الخطأ و النسیان'' اور بہ وجہ دلائل دیکھئے، تو یہ بات مسلم الثبوت ہے، پرکیا کروں؟ فرصت نہیں، اذکیاء کے لئے اتنی تنبیہ بہت ہے کہ انسان کی روح نیکی اور بدی سے مرکب ہوتی ہے، چناں چہ اوپر ابھی مرقوم ہوا ہے اور بدن انسانی کے اربع عناصر سے - جو باہم متخالف ہیں - مرکب ہونے سے اور خارج کی اشیائے متخالفہ کی - مثل: ملائکہ اورشیاطین اورآب وخاک وغیرہ تاثیروں کی آمد سے، جن کا مفصل حال معلوم ہوچکا ہے، یہ بات خدانے چاہا تو بہ خوبی واضح ہوجائے گی۔

مع ہذا، جب ثمرہ ہی کہا، توبعضی اچھی باتوں سے اگربعضے ثمراتِ ناکارہ حاصل ہوں، تو کچھ بعید نہیں عمدہ غذاؤں کے کھانے سے جیسی لذت حاصل ہوتی ہے، ویسی ہی بعضی بیماریاں اور پاخانہ پیشاب کی کدورتیں بھی تو حاصل ہوتی ہیں، علی ہذا القیاس بعضے افعال نیک سے اگربعضی تکالیف پیدا ہوں، تو کچھ مشکل نہیں، اسی طرح پرافعال بدکوسمجھئے۔

القصہ ان وجوہ سے سب کو متحقق ہوگیا کہ دلائل اثبات آواگون دلائل نہیں، فقط اٹکل کا تیرتھا، وہ بھی نشانے پرنہ بیٹھا، اور ماسوااس کے اوربھی ان دلائل کے ابطال کے دلائل ذہن نارسا میں موجود ہیں، مگر بہ اندیشۂ تطویل اوربہ لحاظ فرصت قلیل اسی پراکتفا کرکے ایک شبہ کا جواب جوعجب نہیں کہ کم فہموں کواس موقع

---

(۱) بات وہی آواگون کی چل رہی ہے فرماتے ہیں کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ اس عالم کا آرام وتکلیف پہلے زمانہ کے کئے ہوئے افعال واعمال کا نتیجہ ہوں، اسی عالم میں کئے ہوئے افعال کا نتیجہ قراردینے میں آخرکیا مشکل پیش آرہی ہے؟ مثلاً کوئی شخص زہرکھاتا ہے تومرجاتا ہے اورکوئی نفع بخش دوااستعمال کرتا ہے توبچ جاتا ہے کسی طاقتورانسان کے ساتھ کوئی برائی کرتا ہے تونقصان اٹھاتا ہے، کسی اچھے انسان کے ساتھ کوئی اچھامعاملہ کرتا ہے تو کچھ حاصل کرلیتا ہے۔

میں پیش آئے، لکھتا ہوں: (۱)

وہ شبہ یہ ہے کہ دلائل توحید سے جیسے یہ بات ثابت ہوئی کہ خداوند کریم ایک ہے، ایسے ہی یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ تمام کائنات خدا کی پیدا کی ہوئی ہے، یہاں تک کہ افعال بھی اور اب یہ بات ثابت ہوئی کہ قیامت نیک و بد کے جدا کر دینے کو کہتے ہیں، اور بنی آدم کی نیکی اور بدی اعمال نیک و بد پر موقوف ہوئی۔

سو اول تو یہ بات ہی مسلم نہیں کہ اعمال میں فرق نیک و بد ہو، دوسرے اگر ہے بھی، تو خدا کو اس تفریق کی کیا ضرورت ہوئی؟ سب کو یکساں اچھا ہی کیوں نہ بنایا؟ اس تفریق میں کیا حکمت ہے؟ مگر چوں کہ کسی فعل کی حکمت فاعل کو اول ملحوظ ہوتی ہے، تو اول ایسی تقریر کیجئے، جس سے کچھ کچھ بیان حکمت تفریق مذکور ہو جائے، بعدازاں اس کا اثبات کیا جائے گا کہ واقعی افعال و اعمال میں فرق نیک و بد ہے۔

سو اول تو سنئے! کہ واقعی بے شک وشبہ خدائے جن و بشر ہی خالق خیر و شر ہے، پر یہ ظاہر کے فاعل، یعنی انسان اور حیوان، فرشتے، دیوتا، نبی، ولی سب اپنے کاموں میں اس کے سامنے ایسے ہیں، جیسے پتلی پتلی والے کے سامنے ظاہر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ پتلی کام کرتی ہے، پر جاننے والے جانتے ہیں کہ اس پتلی سے کوئی اور ہی کام لیتا ہے بادشاہی پتلی سے بادشاہ کا کام اور وزیر کی پتلی سے وزیر کا، اور پیادے کی پتلی سے پیادے کا، علی ہذا القیاس اب وہ اس ترتیب کو بدل دے اور بادشاہ وغیرہ سے وزیر وغیرہ کا کام لینے لگے، تو ہو سکتا ہے اور کسی پتلی کو گنجائش انکار نہیں، پر مناسب یوں ہی ہے کہ بادشاہ سے بادشاہ کا، وزیر سے وزیر کا کام لے، پر پیادہ وزیر کی پتلی کی یہ طاقت نہیں کہ جو اس کے سامنے دم مارے اور کہے کہ مجھ کو بادشاہ کیوں نہ بنایا اور بادشاہ کو وزیر کیوں نہ بنایا؟ اس لئے کہ سب کا بادشاہ ہونا تو ممکن ہی نہیں، جو سب بادشاہ ہوں، تو کوئی بھی بادشاہ نہ ہوئے، کیوں کہ رعیت سے بادشاہ ہوئے، جب رعیت نہیں، تو بادشاہ بھی نہیں، اس صورت میں جسے اس کا جی چاہے گا، بادشاہ بنائے گا، جسے جی چاہے گا وزیر، جس سے جی چاہے کا بڑے کام لے گا، جس سے چاہے کا چھوٹے، جس سے چاہے گا بھلے کام لے گا، جس سے چاہے گا برے، جب پتلیوں میں باوجودے کہ وہ بھی ویسی ہی مخلوق ہیں، جیسے پتلی والا، کسی کو بہ نسبت پتلی والے کے مواخذہ نہیں ہو سکتا، تو مخلوق کو خالق سے کیوں کر محاسبہ اور مطالبہ ہوگا؟

یہ بات وہاں ہوئی، جہاں کچھ اپنا کسی کے ذمے آتا ہے، خدا کے ذمے کسی کا کچھ نہیں آتا اب

---

(۱) گذشتہ تقریر پر ایک اعتراض ہو سکتا ہے کہ بالفرض آرام و تکلیف اسی دنیا کے اعمال کے نتیجہ میں پیش آتے ہیں تو پھر تکلیف صرف گنہگاروں ہی کو ہونی چاہیے؛ حالاں کہ بہت سے طاعت گذار کثرت طاعت کے باوجود اس دنیا میں تکلیف اٹھاتے ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ایسے افراد جن ہم کو ہم نیک کہتے ہیں، ان کو نیکی کے غلبہ کے طور پر نیک کہتے ہیں یہ مطلب قطعی نہیں ہوتا کہ ان سے کبھی کوئی غلطی اور گناہ ہوا ہی نہیں جیسا کہ مشہور ہے کہ ”اَلْاِنْسَانُ مُرَكَّبٌ مِنَ الْخَطَاءِ وَ النِّسْيَانِ“.

اس مثال سے سمجھنے والے سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ بروں کو یہ نہیں پہنچتا جو یوں کہیں کہ خدا نے ہمیں ایسا کیوں نہ بنایا؟ اور یہ بھی سمجھ گئے ہوں گے کہ جیسے کارخانہ، سلطنت کا بغیر بادشاہ اور وزیر اور رعیت کے برقرار نہیں ہوتا، ایسے ہی خدا کی خدائی بھی بے نیک و بد کے پیدا کیے ناقص رہتی ہے، یہ نیک و بد کا فرق اور بھلے برے کی تمیز ہماری نسبت ہے، خدا کی نسبت سب یکساں ہے، گلشن اور گل خن دونوں بہ نسبت آفتاب کے یکساں جیسے یہاں چمکتا ہے، ویسا ہی وہاں۔

مع ہذا بری چیز اگر بری ہے، تو اپنے لئے ہے پر سارے عالم کی نسبت ایسی سمجھو، جیسے رخسار معشوق کی نسبت خال سیاہ اور زلف سیاہ کہ اپنے آپ گو بری، بدشکل ہیں، پر رخسار محبوب کے حسن کو دوبالا کر دیتے ہیں، اب بدون اس کے چارہ نہیں کہ اگر کوئی بھلا کام ہم سے بن پڑے، تو خدا کا شکر کریں کہ ہمیں اچھی چیز دی، اور اگر برا کام ہمارے ہاتھوں سے کرایا جائے، تو چون و چرا نہ کریں، کیوں کہ ہم بھی اس کے اور بھلے برے کام بھی اس کے ہم کو برے کاموں کے مناسب دیکھا، تو ہم سے کرایا، پاخانے میں جو اہل مکان پاخانہ پھرتے ہیں اور شہ نشین میں بیٹھتا ہے، تو شہ نشین نے کوئی کام قابل انعام نہیں کیا اور پاخانے نے کوئی تقصیر نہیں کی، پر مناسب یوں ہی ہے کہ یہاں پاخانہ پڑے، اور ڈر بن کہ پاخانے کو سکھلا کر جیسے آگ میں جھونک دیتے ہیں، مجھے اسی طرح دوزخ میں نہ جھونک دیں، گوہ، گوبر کی تقصیر سوا ناپاک ہونے کے اور کیا ہے؟ اسی طرح بروں کی تقصیر سوا برے ہونے کے اور نہیں، اگر ڈرتے رہیں، تو عجب نہیں کہ جیسے گندگی سے کھیت کا کھات (کھاد) بنا کر گلاب کا پھول پیدا کر دیتے ہیں، ہمارے برے کام سے بھی کوئی نیک کام پیدا کر دیں اور بد کام سے نیک کام کے پیدا کرنے کی ایسی مثال ہے، جیسے کسی نے چوری کی اور وہ چوری ثابت ہوگئی اور اس پر اسے سزا ہوئی اور چار طرف سے لوگوں نے ملامت کیا، اس کو اس سے ندامت ہوئی، اس نے اس کام کے نہ کرنے کا اپنے دل میں پکا عہد کیا، اور اس کی مکافات کے لئے کچھ اور اچھے کاموں کی عادت کی، تو اس صورت میں حقیقت کو دیکھئے، تو یہ عادت نیک اسی چوری سے پیدا ہوئی۔(۱)

جواب کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ بات ذہن نشین ہونی چاہیے کہ فاعل کو سب سے پہلے اپنے فعل کی حکمت ملحوظ ہوتی ہے جب ایسا ہے تو خدا تعالیٰ ہی بے شک وشبہ خالق خیر و شر ہے اور تمام جن و بشر ذات

---

(۱) بات میں سے بات نکل جاتی ہے "آواگون" کے بطلان پر گفتگو چل رہی تھی، بیچ میں ایک شبہ کے ازالہ کی طرف مائل ہوگئے، یہ شبہ دراصل تقدیر سے متعلق ہے، فرماتے ہیں کہ ابتدا گفتگو میں توحید باری کے جو دلائل مذکور ہوئے وہاں ایک بحث یہ بھی آئی تھی کہ جس طرح دلائل سے خدا تعالیٰ کا ایک ہونا ثابت ہوا اسی طرح اس کا خالق ہونا بھی ثابت ہوا اور خالق صرف اس کائنات ہی کا نہیں بل کہ بندوں کے افعال کا بھی ہے، یہاں جو شبہ پیش آیا اس کی تقریر یہ ہے کہ قیامت درحقیقت نام ہے اس دن کا جس میں نیک و بد ایک دوسرے سے الگ الگ کر دیئے جائیں گے، سوال یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کو نیک و بد میں تفریق کی ضرورت ہی کیا ہوئی، اس نے سب کو یکساں ہی کیوں نہ بنا دیا، یا تو سب کو نیک بنا دیتا یا سب کو بد؟

خداوندی کے سامنے ایسے ہیں جیسے پتلی، پتلی والے کے سامنے، ظاہر میں تو ایسا لگتا ہے کہ پتلی کام کرتی ہے؛ مگر پتلی کام نہیں کرتی بل کہ پتلی والا جو کچھ اس سے کروانا چاہتا ہے پتلی وہی کرتی ہے پتلی کی مجال نہیں کہ اس کے سامنے دم مارے، اور یوں کہے کہ مجھے پتلی کیوں بنایا بادشاہ کیوں نہ بنایا، اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک تو یہ کہ جن و بشر خدا تعالیٰ کے سامنے پتلی کے مانند ہیں، خدا تعالیٰ ان سے جو کام لینا چاہتا ہے ان سے وہی صادر ہوتے ہیں، وہ از خود نہ خیر کے خالق ہیں اور نہ شر کے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جن و بشر کو خدا تعالیٰ کے سامنے دم مارنے کی گنجائش نہیں چہ جائے کہ اس کی حکمت میں کلام کریں کہ اس نے ہم سب کو رعایا ہی کیوں بنایا سب کو بادشاہ ہی کیوں نہ بنادیا؟ ظاہر ہے کہ اگر سب کو بادشاہ بنادیا جائے گا تو کوئی بھی بادشاہ نہ رہے گا؛ کیوں کہ بادشاہ رعیت کی وجہ سے ہوتے ہیں، اور جب سب ہی بادشاہ بن گئے تو رعیت کہاں رہی اور جب رعیت ہی نہ ہوگی تو بادشاہ کس کے ہوں گے؟

رہی یہ بات کہ فعل بد کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف گستاخی اور جرأت معلوم ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ بری چیز اگر بری ہے تو اپنے لئے نہ کہ سارے عالم کے لئے جیسے محبوب کے رخسار پر سیاہ تل اور اس زلف سیاہ اپنے اعتبار سے گو بری ہے، مگر دنیا کے لئے تو یہ محبوب کی خوبصورتی اور حسن کا ذریعہ ہے، پھر قباحت اور برائی تو امر قبیح اور برائی کو اختیار کرنے میں ہے قباحت اور برائی کو خلق کرنے میں کوئی قباحت اور برائی نہیں مثلاً زہر کو اللہ نے پیدا فرمایا اور بازار میں زہر کو بیچا بھی جاتا ہے، اب اگر کوئی شخص بازار سے زہر خرید کر کھاتا ہے تو ملامت کھانے والے کی کی جاتی ہے، نہ کہ پیدا کرنے والے اور بیچنے والے کی، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے خیر کے ساتھ شر کو بھی پیدا فرمایا پیدا کرنے میں کیا قباحت ہوئی، بل کہ خلق پر اللہ تعالیٰ کی قدرت ثابت ہوئی، اور قدرت کا کمال یہ ہے کہ وہ ضدین پر ہو، اگر صرف ایک پر قدرت ہے اس کی ضد پر قدرت نہیں تو اس کو کمال قدرت نہیں کہا جائے گا، چوں کہ حق تعالیٰ اپنے جملہ افعال و صفات میں کمال کے ساتھ متصف ہے تو ظاہری سی بات ہے کہ فعل خلق میں بھی کمال کے ساتھ متصف ہوگا اور اس کا اظہار اسی وقت ہوگا جب خیر کی طرح شر سے بھی اس کی صفت خلق متعلق ہو........ فَتَدَبَّرْ!

❁......❁......❁

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۲۸

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

الغرض، یہ مقام خوف ہے کہ ہم بے بس اور بے اختیار ایک بڑے صاحب اختیار کے قبضے میں آئے ہوئے ہیں اور اس کے ہاتھ تلے دبے ہوئے ہیں، دیکھئے کیا کر بیٹھے اور کس کام میں لگا دے؟ مثل قیدیوں کے چکی پسوائے یا سڑک کھدائے، یا بان بٹوائے اور جب یہ سمجھ کر خوف ہوگا، تو اس کی تمنا ہوگی کہ ہم سے خدا کسی طرح اچھے کام لے، اور برے کام بے بچائے اور جب یہ تمنا ہوگی اور ادھر رغبت ہوگی، تو بے اختیار اچھے کاموں کا ارادہ پیدا ہوگا، اور جب ارادہ پیدا ہوگا، تو قدرت اور طاقت سے جو انسان کے ہاتھ، پاؤں وغیرہ جسم میں رکھی ہے تمنا کے موافق کام لے گا۔

الغرض خوف سے تمنا اور تمنا سے ارادہ اور ارادے سے قدرت، اور قدرت سے کام ایسے پیدا ہوں گے، جیسے روڑکی کے گودام میں کسی نے دیکھا ہو کہ ایک کل سے دوسری کل چلتی ہے اور دوسری سے تیسری اور تیسری سے چوتھی اور علی ہذا القیاس، یہاں تک کہ اخیر کی کل سے جو کام مہتمم کارخانہ کو منظور ہوتا ہے، ظاہر ہوتا ہے۔

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

الغرض انسان کے ہاتھ، پاؤں اس گودام کی اخیر کل ہے اور مہتمم کارخانہ خدا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ خدا کے خالق خیر وشر جاننے سے بے قید وہی ہوتے ہیں، جو پوری بات نہیں سمجھتے اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ جیسے گوہ، گو برمناسب آگ کے ہے اور عطر مناسب نفیس کپڑوں کے، ایسے ہی برے کام برے انجام کے مناسب ہوں گے اور بھلے کام بھلے کے وہ عمل میں دونے چالاک ہوجاتے ہیں مگر یہاں شاید کسی کو خیال آئے کہ خوف تو اس کو ہوتا ہے کہ جو بھلے برے کو جانتا ہے اور ان کے انجام کو پہچانتا ہے اور جو بھلائی برائی کو مانے ہی نہیں، وہ کیا ڈرے؟ سو مہربان من یہ شبہ بہ ظاہر بہت کٹھن ہے پر اس بے نیاز کی عنایت سے کیا عجب کہ مثل پہلی باتوں کے اس کو بھی سمجھا دے اور بہکے ہوؤں کو ٹھکانے لگا دے۔

اب عرض یہ ہے کہ یہاں بھی بدستور سابق یوں سمجھنا چاہیے کہ سارے جہاں کا اتفاق ہے کہ بعضے کاموں کو برا سمجھتے ہیں اور بعضوں کو بھلا اگر یہ بات غلط ہوتی، تو یوں نہ ہوتا، ہاں اگر اختلاف ہے، تو اسی کی تفصیل وتعیین میں ہے، یعنی کوئی کسی کو اچھا سمجھتا ہے، کوئی کسی کو برا، اگر ایک مسلمانوں کی باتوں کو اچھا جانتا ہے، تو دوسرا ان پر طعن کرتا ہے اور نصرانیوں کو مانتا ہے اگر ایک سراؤگیوں کے طرز وانداز کو پسند کرتا ہے، تو دوسرا ابشنویوں کا دم بھرتا ہے، علی ہذا القیاس، پر سب کے سب کسی بات کے اچھے ہونے اور کسی کے برے ہونے کے قائل ہیں۔

القصہ اس اختلاف سے بہت اچھی طرح یہ ثابت ہوا کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بعضے کام اچھے اور بعضے برے ہیں ورنہ یہ اختلاف ہی کیوں ہوتا؟ سو ہم کو اس جگہ فقط اتنی ہی بات سے مطلب ہے باقی رہا یہ اختلاف سو اس کا فیصلہ خدا کو منظور ہے، تو آگے کیا جائے گا۔(۱)

اسی طرح خوف، تمنا، رغبت ارادہ، اور قوت یہ ابتدای پرزے ہیں جن کے بالترتیب اور یکے بعد دیگرے متحرک ہونے سے آخری پرزہ یعنی جسمانی اعضاء ہاتھ پاؤں وغیرہ متحرک ہوتے ہیں اور تمنا کے مطابق کام ہوتا ہے بس، اس کو قدرت کا کارخانہ تصور کیجیے۔

(۱) اللہ تعالیٰ ایک طاقتور، توانا اور بااختیار ہستی ہے یہ خیال کرتے ہوئے دل میں خوف پیدا ہوتا ہے کہ ہم اس ہستی کے قبضہ میں ہیں، معلوم نہیں کہ وہ کس وقت کیا معاملہ کر بیٹھے اور کس کام میں ہمیں لگادے اس بات کا خیال کرتے ہوئے جب خوف پیدا ہوگا تو دل میں تمنا پیدا ہوگی کہ ہم سے خدا کسی طرح اچھے کام لے اور برے کاموں سے بچائے، اس ''تمنا'' سے رغبت پیدا ہوگی اور بے اختیار اچھے کاموں کا دل میں ''ارادہ'' پیدا ہوگا، جب ''ارادہ'' پیدا ہوگا تو انسان کی قدرت اور طاقت سے ہاتھ پاؤں حرکت میں آئیں گے اور انسان ان سے تمنا کے مطابق کام لے گا، تو خوف سے تمنا، تمنا سے ارادہ اور ارادہ سے قدرت اور قدرت سے اچھے کام وجود میں آئیں گے، جیسے پتھر کو توڑ کر روڑے اور کنکریاں بنانے والی مشین کے ایک پرزے کو حرکت دینے سے دوسرا پرزہ متحرک ہوتا ہے دوسرے سے تیسرا، اور تیسرے سے چوتھا یہاں تک کہ آخری پرزہ سے مشین متحرک ہوجاتی ہے اور جو کام مطلوب ہوتا ہے وہ وجود میں آتا ہے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۲۹

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

یہاں ایک شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ خوف بھی ہر ایک کو نہیں ہوتا؛ کیوں کہ خوف کے لئے ضروری ہے کہ آدمی برائی اور اس کے انجام سے واقف ہو، جو شخص برائی اور اس کے انجام ہی سے واقف نہیں اس کے اندر خوف ہی کہاں سے آئے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو نہیں ہوسکتا کہ کوئی شخص برائی کو جانتا ہی نہ ہو کیوں کہ اس پر تو ساری دنیا کا اتفاق ہے کہ بعض کاموں کو برا سمجھا جاتا ہے اور بعض کو اچھا اس سے معلوم ہوا کہ بعض برائیوں اور بعض اچھائیوں کا علم تقریباً سبھی کو ہوتا ہے، اگر اختلاف ہے تو برائیوں اور اچھائیوں کی تعیین وتشخیص ہیں، کسی کے نزدیک کوئی چیز بری ہے کسی کے نزدیک کوئی چیز، اسی طرح اچھائیوں کی تعیین کا معاملہ بھی ہے کوئی کسی چیز کو اچھا سمجھتا ہے کوئی کسی چیز کو، مثلاً ایک شخص مسلمانوں کی باتوں کو اچھا سمجھتا ہے دوسرا نصرانیوں کی بات کو اچھا سمجھتا ہے، یا جیسے ہندو مذہب میں بعض ''جین مت'' کو اچھا سمجھتے ہیں، بعض ''وشنو'' کو۔

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

الغرض سب کے سب کسی ایک بات کے اچھے ہونے اور کسی کے برے ہونے کے قائل ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اتنا ہر ایک کو معلوم ہے بعض کام اچھے ہیں اور بعض برے اگر یہ بات نہ ہوتی تو آپس میں یہ اختلاف ہی کیوں ہوتا کہ وہ کام اچھا نہیں یہ کام اچھا ہے یا وہ کام برا نہیں یہ کام برا ہے، گویا اختلاف، دلیل ہے اچھائی اور برائی سے واقف ہونے کی۔

مع ہذا ہم اس عالم میں جس چیز کو نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں، تو ایک حکمتوں کا مجموعہ نظر آتا ہے، پر بمنزلہ آلات کاریگروں کے جو ہے، سو اس سے کوئی نہ کوئی غرض خاص متعلق ہے کہ اسی کی کمی زیادتی پر اس چیز کا کمال اور نقصان منحصر ہے، گو اور کار اس سے بخوبی نکلتے ہوں، مثلاً بسولے سے اصل مقصود لکڑی کا تراشنا ہے سو اس بات میں اگر وہ اچھا ہے، تو اچھا ہے اور اگر اس کا لوہا نرم ہو اور اس کی آب تیز نہ ہو، یا اس کا خم اور چوڑاؤ جیسا چاہیے، ویسا نہ ہو، تو اس بسولے کو ناقص کہنے لگیں، اگرچہ اس سے مونگری اور ہتھوڑی اور لٹھ کا کام بخوبی نکل سکتا ہو۔

اب غور کیجیے کہ گھوڑے پر اگرچہ مثل گدھے کے گون لاد سکتے ہیں اور مثل گائے، بکری کے اس کو ذبح کر کے کھا سکتے ہیں اور اس کا دودھ پی سکتے ہیں پر ان چیزوں کے ہونے نہ ہونے پر کچھ اس کی بھلائی اور برائی اور کمال ونقصان موقوف نہیں، جس چیز پر اس کی خوبی اور برائی منحصر ہے، وہ اس کی رفتار ہے اگر اس میں اچھا ہے، تو اچھا ہے، اور اس میں برا ہے، تو برا ہے، دودھ کی زیادتی اور گوشت کی فربہی اور بوجھ اٹھانے کو کوئی نہیں دیکھتا، اسی طرح گائے بھینس سے مقصود اعظم دودھ ہے، ان کی تیز رفتاری اور قدم بازی اور بارکشی پر کسی کو نظر نہیں، گلاب کی خوش بو اور رنگ پر مدار کار ہے، ذائقے سے کچھ غرض نہیں، اور آنب کے ذائقے سے سروکار ہے، رنگ اور خوش بو سے چنداں مطلب نہیں، کتاب کو انسان، گو تکیہ بنا سکتا ہے، پر غرض اصلی پڑھنا ہے، کپڑوں کو جلا کر روٹی پکا سکتے ہیں، لیکن اصل مطلب پہننا ہے۔

القصہ ہر چیز سے ایک مقصود اہم اور مطلب اعظم ہے کہ اس پر اس کی بھلائی برائی منحصر ہے، اسی طرح انسان کو بھی سمجھیے پر وہ بات جس پر اس کی بھلائی برائی موقوف ہے، وہ کیا ہے؟ یہ کم فہم اپنی فہم نار سا کے موافق عرض کرتا ہے، اگر وہی ہو، تو فبہا ورنہ جو اور سب صاحبوں کے نزدیک قرار پائے وہ سہی مجھے کیا انکار ہے؟ کیوں کہ جو میرا مطلب ہے، وہ اس سے نہ سہی اس سے نکل آئے گا۔

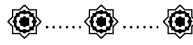
الغرض فہم نارسا میں اس کم فہم کے یوں آتا ہے کہ انسان ایک معجون مرکب ہے کہ چند مفردات سے اسے ترکیب دے کر بنایا ہے: اول تو عقل جو سب میں جزو اعظم ہے، دوسرے شوق یا خوف، تیسرے ارادہ اور اختیار، چوتھے قدرت اور طاقت، پانچویں یہ ہاتھ، پاؤں، آنکھ، ناک وغیرہ، کوئی ایسا فرد بشر نہیں

کہ جس میں یہ پانچ باتیں نہ ہوں ہاں کمی زیادتی کا فرق ہوتا ہے، اور اگر کسی میں نہ ہوں تو وہ انسان نہیں، تصویرِ انسان ہے۔

سو عقل سے غرض اصلی نیک و بد کی تمیز اور بھلے برے کو پہچاننا ہے، اور شوق کا کام بھلی بات کی طرف ارادے کا ابھارنا ہے اور خوف کا کام بری بات سے ارادے کا ہٹانا، اور ارادے کا کام قوت سے خدمت لینا، اور قوت کا کام ہاتھ، پاؤں سے بیگار لینی، مگر ان سب کی اصل دو باتیں ہیں: ایک تو وہی عقل مذکور، دوسری وہ جوہر کہ جس سے عمل ہو سکے، تو اخیر کی چار باتیں اسی غرض کے لئے ہیں، اسی لئے ان سب کو ملا کر ہم ایک نام، یعنی قوت عمل تجویز کرتے ہیں۔

بالجملہ عقل اور قوتِ عمل میں رابطہ، حاکم اور محکوم کا سا ہے کہ حاکم بالا دست، اعنی خالق عالم نے اول کو حاکم اور دوسرے کو محکوم بنادیا ہے، اور اگر کبھی قوتِ عمل، خواہش خلاف عقل کے تغلب کے سبب، عقل کی تعمیل احکام میں قصور کرے، تو عاقلوں کے نزدیک اس عقل کی درماندگی اور نفع کا حاصل نہ ہونا اور نقصان کا پہنچنا لازم آئے گا، منصب حکومت نہیں جاتا رہا۔

اب سنیے! کہ جب عقل مفرد کا کام تمیز و تعیین نیک و بد ٹھہرا، اور قوت عمل کا کام عمل کرنا، تو اول کی حکومت اور دوسرے کی محکومی کے لحاظ سے مجموعۂ مرکب کا کام نفع کے کام کرنا اور نقصان کے کاموں سے بچنا ٹھہرا، تو اس صورت میں بے شک بعضے کام بھلے اور بعضے برے ہوں گے، ورنہ عقل کس کو تمیز کرے گی اور قوتِ عمل کس بات میں عقل کی تابع داری کرے گی؟ (۱)

❁......❁......❁

(۱) اس دنیا کی ہر چیز خدائے حکیم کی حکمتوں کا مجموعہ ہے، مگر ہر چیز اپنی افادیت اور مقصدیت میں دوسری چیز سے جدا ہے یوں سمجھ لیجئے جیسے ایک بڑھئی اور کاریگر کے اوزاروں میں سے ہر اوزار الگ مقصد کے لئے ہوتا ہے، جس کو دوسرا اوزار پورا نہیں کرسکتا اگر اس اوزار سے وہ مقصد پورا ہوجائے تو وہ اچھا اگر پورا نہ ہو تو بیکار اور خراب جیسے بسولے کا مقصد لکڑی کو تراشنا ہوتا ہے، اگر یہ مقصد اس سے پورا ہوجائے تو بسولہ اچھا ہے ورنہ بیکار ہے ایسے ہی گھوڑے کا اصل مقصد سواری ہے گدھے کا اصل مقصد اس پر بوجھ لادنا ہے گائے بکری وغیرہ کا مقصد اعظم دودھ ہے، اسی پر اور بہت سی چیزوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کا مقصد کیا ہے؟

اس کے جواب میں معروض ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چند مفردات کو ترکیب دے کر انسان بنایا، ان میں ایک تو عقل ہے جو ان تمام مفردات میں جزو اعظم کی حیثیت رکھتی ہے دوسرے شوق یا خوف ہے تیسرے انسان کا ارادہ اور اختیار ہے، چوتھے قدرت اور طاقت اور پانچویں ہاتھ پاؤں وغیرہ ہیں، یہ پانچ چیزیں اگر کسی کے اندر موجود ہوں تو وہ انسان ہے ورنہ انسان نہیں انسان کی تصویر ہے۔

عقل کو اللہ تعالیٰ نے نیک و بد کی تمیز کے لئے پیدا فرمایا اور شوق کو اس لئے پیدا فرمایا تاکہ وہ ارادہ کو تحریک دے، خوف کا مقصد بری بات سے ارادہ کو ہٹانا ہے اور ارادہ کا کام یہ ہے کہ وہ قوت و طاقت کو ابھارے، اور قوت و طاقت کا کام یہ ہے وہ ہاتھ پاؤں سے خدمت لے؛ لیکن ان سب کی اصل دو ہی چیزیں ہیں ایک عقل دوسرے قوت عمل، عقل اور قوت عمل میں حاکم و محکوم جیسا تعلق ہے عقل حاکم ہے اور قوت عملیہ محکوم ہے دونوں کا مجموعۂ مقصد، نفع کے کام کرنا اور نقصان کے کاموں سے بچنا ہے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۳۰

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اس جگہ سے ایک لطیفہ معلوم ہوا وہ یہ ہے کہ قوت عمل عقل کے سامنے، بمنزلہ قلم کے کاتب کے آگے، یا بمنزلہ بسولے کے بڑھئی کے مقابلے میں ہے، تو جیسے قلم، یا بسولا اپنے لئے کچھ نہیں کرتے، نفع نقصان ان کے کاموں کا جو کچھ ہے، کاتب، یا بڑھئی کو پہنچتا ہے اور اگر کسی کام میں قلم ٹوٹ جاتا ہے، یا بسولا جھڑ جاتا ہے، تو اول وہ ایسے کام ہوتے ہیں کہ جو مقصود اصلی، قلم اور بسولے سے نہیں، ہاں مقصود اصلی کے حاصل کرنے میں البتہ فی الجملہ نقصان پیش آتا ہے، مع ہذا دونوں صورتوں میں عاقلوں کے نزدیک بڑھئی اور کاتب ہی کا نقصان ہے قلم اور بسولے کا عقل کے نزدیک کچھ نقصان نہیں، کیوں کہ نفع، نقصان بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ راحت ورنج سے بھی تعلق رکھتا ہے، قلم اور بسولا ان دونوں سے پاک ہیں۔

اسی طرح قوت عمل جو کام کرتی ہے، حقیقت میں اپنے لئے نہیں کرتی؛ بل کہ اصل میں جسم عقل کا،

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

یا جان کا کہ جس کے سامنے عقل بمنزلہ وزیر، مشیر کے ہے، نفع، نقصان ہوتا ہے۔(۱)

الغرض، طرفین میں سے اس طرح کا رابطہ مستحکم ہے کہ ہر ایک کو دوسرے کا اثر پہنچتا ہے، قوتِ عمل اور اس کے توابعین، یعنی بدن کے اجزاء پر تو عقل اور جان کی کم سے کم حکومت کا اثر پڑتا ہے، یعنی قوتِ عمل عقل کے اشاروں پر چلتی ہے، جیسے قلم پر کاتب کا یہ اثر پڑتا ہے کہ بے اختیار ملنے لگتا ہے، اور کبھی اس سے زیادہ بھی ہوتا ہے، جیسے غصے کے وقت چہرے کا تمتمانا اور آنکھوں کا سرخ ہو جانا، اور خوف کے وقت تھرتھرانا اور رنگ کا اڑنا، غور سے دیکھئے تو یہ اثر کچھ فرماں برداری کی قسم میں سے نہیں ہے؛ بل کہ یہ تعلق اور رشتہ داریٔ پنہانی کا اثر ہے، حکومت کا نہیں، حکومت کے واسطے ارادہ لازم ہے، اس کی تو ایسی مثال ہے، جیسے کوئی لرزتے ہوئے ہاتھ میں قلم پکڑے، تو بے شک وہ قلم بھی اسی طرح ملے گا، مگر یہ اس قسم کا ہلنا نہیں کہ لکھتے وقت اس کا ہلاتے ہیں۔

اسی طرح قوتِ عمل کی جانب سے بھی عقل اور روح کو دو طرح کا اثر پہنچتا ہے: ایک تو وہی نفع، نقصان کہ جس کے لئے جان و عقل کی قوتِ عمل پر حکمرانی تھی، دوسرے وہ رنج و راحت، جو کیفیات بدنی سے بے اختیار عقل و روح کو حاصل ہوتے ہیں پاخانہ، پیشاب، میل، کچیل کے وقت جو نفیس طبعوں کو کدورت اور بخار و دردِ سر وغیرہ میں جو روح کو کلفت ہوتی ہے اور بدن کی صفائی کی لذت اور عافیت کی راحت، سب اسی قسم سے ہیں، ان سب صورتوں میں عقل و روح کی حکومت کو کچھ دخل نہیں۔

بالجملہ، جیسے دو قسم کے اثر عقل و روح سے قوتِ عمل کی جانب آتے ہیں، اسی طرح دو قسم کے نفع، نقصان اس طرف سے عقل و روح کو پہنچتے ہیں۔(۲)

---

(۱) انسان کی قوت عملیہ، اس کی عقل کے سامنے ایسی ہے جیسے کاتب کے سامنے قلم یا بڑھئی کے سامنے بسولہ، جس طرح قلم یا بسولہ کے کام کا نفع ونقصان کاتب یا بڑھئی کو ہوتا ہے، ان دونوں کو اپنے کام کا نہ کوئی نفع پہنچتا ہے نہ نقصان، کیوں کہ غور سے معلوم ہوتا ہے نفع ونقصان کا تعلق راحت اور رنج سے بھی ہے، اور قلم وبسولہ ان دونوں سے مستثنیٰ ہیں اسی طرح قوت عملیہ سے جو کام ہوتا ہے اس کا نفع ونقصان قوت عملیہ کو نہیں پہونچتا بل کہ قوت عقلیہ کو پہنچتا ہے جو قوت عملیہ کے لئے وزیر اور مشیر کی حیثیت رکھتی ہے۔

(۲) دونوں (قوت عملیہ وقوت عقلیہ) کی طرف سے تعلق مستحکم ہے، ہر ایک کو ایک دوسرے کے عمل کا تأثر ہوتا ہے، قوت عملیہ قوت عقلیہ کے اشاروں پر چلتی ہے، جیسے قلم پر کاتب کا اثر پڑتا ہے تو بے اختیار ملنے لگتا ہے اور کبھی قوت عملیہ پر قوت عقلیہ کے اثر سے زیادہ بھی محسوس ہوتا ہے مثلاً غصہ کے وقت چہرے کا تمتمانا، آنکھوں کا سرخ ہو جانا اور خوف کے وقت کپکپی کا طاری ہونا، چہرے کا رنگ اڑ جانا، اگر غور کیجئے تو یہ زائد اثر قوت عقلیہ کے اشارہ پر نہیں ہوتا، بل کہ یہ ایک ایسے رشتہ اور تعلق کی وجہ سے ہوتا ہے جو پنہاں ہوتا ہے، اگر قوت عقلیہ کی وجہ سے ہوتا تو اس کے لئے انسان کا ارادہ بھی ہوتا، حالاں کہ غصہ کے وقت چہرے کا تمتمانا، آنکھوں کا سرخ ہو جانا، خوف کے وقت کپکپانا یہ انسان کے ارادہ سے نہیں ہوتا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کانپتے ہوئے ہاتھ سے قلم پکڑتا ہے تو قلم بھی ہلنے لگتا ہے لیکن یہ اس قسم کا ہلنا یقینی طور پر نہیں ہوتا، جو لکھتے وقت ہوتا ہے۔ اسی طرح قوت عملیہ کی طرف سے عقل اور روح پر دو طرح کا اثر پڑتا ہے ایک اثر راحت یا رنج کا، دوسرا اثر نفع یا نقصان کا۔

ماسوا اس کے عالم میں جس طرف نظر ڈالتے ہیں، اختلاف طبائع اس قدر نظر آتا ہے کہ اختلاف مذاہب بھی اس کے سامنے گرد ہے، ایک چیز اگر ایک کے حق میں موجبِ حیات ہے، تو دوسرے کے لئے وہی سامانِ ممات ہے، جو ہوا کے دم بھرتے ہیں اور سانس لے کر جیتے ہیں، پانی سی نفیس چیز میں - کہ جس کا قطرہ قطرہ، حیواناتِ ہوائی کے حق میں بھی گوہر بے بہا ہے - تھوڑی سی دیر میں غرقِ آب، فنا ہو جائیں اور مچھلی وغیرہ دریائی جانوروں کی ہوا میں دو چار ساعت میں جان ہوا ہو جائے۔

الغرض، اگر ایک شئ ایک کے لئے نافع ہے، تو دوسرے کے واسطے وہی مضر ہے، ہر ایک کے نافع اور مضر جدا جدا ہیں، اس قیاس پر روح اور عقل کے نافع اور مضر بھی بلاشبہ جدا ہوں گے، جب یہ بات ثابت ہو چکی، تو اب اس ناقص الفہم کی ایک اور بھی گذارش ہے، بہ غور سنئے! (۱)

جنابِ من! ہم دیکھتے ہیں کہ جو چیز کسی کے حق میں خدا نے اول سے نافع پیدا کی ہے، وہ اس کی دعوت (رغبت) طبع ہوتی ہے، اور کسی سبب خارجی سے اس سے متنفر ہو جائے، تو اس کا اعتبار نہیں، اسی طرح جو چیز کسی کے لئے خدائے علیم نے موجبِ نقصان بنائی ہے، اس سے بالطبع نفرت ہوا کرتی ہے، اور کسی عارضے کے باعث اس طرف کو رغبت ہو، تو وہ قابل اعتبار نہیں، مثلاً: روٹی، پانی انسان اور سوا اس کے اور حیوانات کے حق میں نافع ہیں، بدن کا قیام اور بقائے قوت اور استطاعت عمل اسی پر منحصر ہے، تو دیکھئے کہ کس قدر اس کی رغبت ہے؟ اور اگر بخار، یا اور بیماری کے باعث ان سے نفرت ہو جائے، تو اس سے رغبت اصلی زائل نہ ہو جائے گی، اسی طرح پھوڑے، دنبل کی کلن اور خارش کی نوچ میں اگر کسی کا اپنے بدن کے تراشنے اور کھال کے نوچنے کو بے اختیار جی چاہے، تو اس سے نفرت اصلی اور تکلیف ذاتی - جو بہ سبب اس کے ضرر بدن اور نقصان تن کے ان دونوں سے ہر کسی کو ہے - جاتی نہ رہے گی؛ بل کہ اطباء اس رغبت بے محل اور نفرت بے موقع کو بھی مثل بخار، دردسر وغیرہ کے ایک مرض جداگانہ سمجھ کر، تامقدور اس کے زوال کے خیال میں رہتے ہیں۔ (۲)

❁ …… ❁ …… ❁

(۱) انسانی طبائع میں اختلاف ہوتا ہے، اسی لئے ایک شئ اگر ایک شخص کے حق میں موجب حیات ہے تو وہی شئ دوسرے کے حق میں موت کا سبب ہے، جیسے پانی پیاسے کے حق میں موجب حیات ہے؛ مگر اسی پانی میں اگر کوئی ڈوب جائے تو یہ اس شخص کے لئے سبب موت بھی ہے۔ یہ ہوا جس کی وجہ سے مخلوق کی زندگی قائم ہے، اسی ہوا میں اگر مچھلی کو پانی سے نکال کر ڈال دیا جائے تو اس کے لئے موت کا سبب ہوگی، غرض یہ کہ شئ واحد ایک شخص کے لئے نافع دوسرے کے لئے مضر، اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ روح اور عقل کی طبیعت بھی نفع ونقصان میں الگ الگ ہوگی۔

(۲) اس کو خدا تعالیٰ کی حکمت اور عادت جاریہ سمجھئے کہ اس نے جس چیز کو کسی کے حق میں نافع بنا کر پیدا کیا ہے اس سے اس شخص کو رغبت ہوتی ہے اگر کبھی اس سے نفرت ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں اسی طرح جس چیز کو کسی کے حق میں نقصان دہ بنایا ہے اس سے اس کو طبعاً نفرت ہوتی ہے اگر کسی سبب خارجی کی وجہ اس سے رغبت ہو جائے تو وہ قابل اعتبار نہیں مثلاً کھانا پینا انسان اور دیگر حیوانات کے حق میں نفع کی چیزیں ہیں اس لئے انسانوں اور حیوانوں کو کھانے پینے کی رغبت ہوتی ہے اگر کسی بیماری کی وجہ سے نفرت ہو جائے تو اس سے رغبت زائل نہیں ہوگی۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۳۱

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اس تقریر سے مثل طب بدنی کے ایک طبیب روحانی کا بھی پتہ ملا، عجب نہیں کہ دین حق بے شرح و بسط قواعدِ طب روحانی ہی کو کہتے ہوں، کیوں کہ حاکم علی الاطلاق خدائے بے نیاز کی حکومت کے سامنے گو عقل بے مقدار کا یہ حوصلہ نہیں کہ چون و چرا کرے، کیوں کہ عقل کی حکومت اپنے ماتحت پر ہے، خدائے والا شان کے سامنے عقل کا اس سے زیادہ مرتبہ نہیں کہ جیسے قاضی، مفتی بادشاہ کے بنائے ہوئے حاکم ہوتے ہیں، یہ بھی ایک بنائی ہوئی حاکم ہے، پر اس کی متانت اور دانائی سے یہ بعید ہے کہ عقل کو اپنی طرف سے اپنی مخلوقات پر حاکم بنائے اور ہر باب میں قوانین حکم رانی عطا فرمائے، جب وہ کسی قضیے میں ان قوانین کے موافق حکم لگائے، تو اس کے خلاف اور کسی کے ہاتھ کہلا بھجوائے، اس صورت میں بے شک اگر خدا کی طرف سے کوئی حکم آتا ہوگا، تو اسی کے کرنے نہ کرنے کا آتا ہوگا کہ جسے عقل صائب اور ذہن ثاقب، نافع، یا مضر بتلائے اور اس کے کرنے نہ کرنے کی سوجھائے؛ بل کہ غور سے دیکھئے تو عقل ایک جام جہاں نما یا دوربیں،

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

خوردبین ہے کہ اس سے ہر شئ کی حقیقت اصلی اور فرق مراتب ان کا معلوم ہوتا ہے، اور ہر عمل کی ماہیت اور اصل کو واشگاف کر کے بتلا دیتی ہے۔

اس صورت میں عقل کچھ اپنی طرف سے حکم نہیں کرتی؛ بل کہ ہر کسی کی پیشانی پر تجویز خداوندی اور حکم الٰہی، یعنی نافع ہونا، یا مضر ہونا- جو اس شئ کی نسبت لکھا ہوا ہے- لکھا دیکھ کر اطلاع کر دیتی ہے، پر ہر عقل کو نہ یہ صفائی ہے کہ ہر بھلا برا جدا جدا کر دے، اور نہ رسائی ہے کہ ہر دور و نزدیک کی باتوں کی خبر دے، اس جگہ عقل کامل چاہیے، طب بدنی کے قاعدے بھی تو ہر کس و ناکس نے دریافت نہیں کیے، نہ بقراط، سقراط، افلاطون، ارسطو، ہوں، نہ یہ باتیں معلوم ہوں، طب روحانی تو بہ طور لطافت روح کے، بہ نسبت بدن کے طب بدنی سے کمال درجے کو لطیف ہوگی، وہ ہر کسی سے کاہے کو دریافت ہو سکے گی؟

سو اگر کسی شخص کا کامل ہونا طب روحانی میں کسی طرح ثابت ہو جائے، تو اس کے نسخۂ تجویز کردہ میں کمی بیشی ایسی ہی بے جا ہوگی جیسے کسی کامل طبیب جسمانی کی بات میں ہم کو تم کو دخل دینا؛ بل کہ اس سے بھی زیادہ کیوں کہ طبیب جسمانی کا کمال چنداں کمال نہیں، اور طب روحانی کا کمال تو کمال، حصول بھی ہر کسی کو محال ہے۔

ہاں، اگر کوئی طبیب کسی کو شربت بنفشہ، یا خمیرہ بنفشہ مرکبات دواؤں میں سے بتلائے اور وہ مرکبات اس کو میسر نہ آئیں، تو لازم ہے کہ اس کے مفردات کو بہم پہنچائے اور اس کے بنانے میں آگ، پانی، برتن وغیرہ جس جس چیز کی ضرورت پڑے، سب فراہم کر کے اس دوائے مرکب کو تیار کرے، اور اس سے نہ ڈرے کہ طبیب نے فقط خمیرہ بنفشہ ہی بتلایا تھا، اور اس بکھیڑے کے کرنے کو نہیں کہا تھا، کیوں کہ اس کا خمیرہ بنفشہ کو بتلانا اس سارے بکھیڑے ہی کا بتلانا ہے، اس کے کرنے میں کچھ اس کے کہے سے کمی بیشی نہیں۔

اسی طرح کوئی طبیب روحانی اگر ایسی بات بتلائے کہ اس کا ہونا بہت سے سامان پر موقوف ہو، تو اس سامان کا فراہم کرنا، کچھ کمی بیشی میں داخل نہیں؛ بل کہ اس سامان کا کرنا اسی کے حکم کا بجالانا ہے، علی ہذا القیاس جیسے طبیب کے کہے کو یاد رکھنا، یا لکھ لینا، کچھ کمی بیشی میں داخل نہیں؛ بل کہ کمال متابعت کی نشانی ہے، ایسے ہی طبیب روحانی کے کہنے کو یاد رکھنا، یا لکھ لینا کمی بیشی میں شمار نہ ہوگا، اس بات کو یاد رکھنا چاہیے، کہ بہت کار آمد ہے، اور جو کبھی دین والے بابت کمی بیشی کے آپس میں تکرار کریں، تو حق پرستوں کو لازم ہے کہ اس قاعدے کے موافق ان کا فیصلہ کر دیں، اگر وہ دین اصل سے حق ہے، تو بے شک ایسی کمی بیشی

کے سبب، سب قسم کی کمی بیشی غلط ہوگی۔(۱)

الحاصل، بعد ذہن نشین کرنے اس بات کے- کہ درمیان عقل اور اور قوتِ عمل کے ایک ایسا رابطہ ہے کہ جس کے سبب عقل و روح کو قوتِ عمل سے نفع نقصان پہنچتا ہے- یہ بات ثابت ہوئی کہ بہت سے اعمال عقل و روح کو مضر ہیں اور بہت سے نافع، اسی کا نام بھلائی برائی ہے، اور یہ بھی مبنی دراصل طب کا ہے بدن کے نافع، مضر کو پہچاننا طب بدنی ہے، روح کے نافع، مضر کو جاننا طب روحانی ہوگی۔

اس جگہ سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ بھلائی برائی ہر شیٔ کی ازلی ہے، اور دین حق کے کرنے نہ کرنے کی باتیں وہی ہوں گی، جو عقل صاف اور روح پاک کو اس کی رغبت، یا اس سے نفرت ہو، مگر یہ ہمارا تمہارا ذکر نہیں، ہم تو - جیسے بخار والا کھانے سے متنفر ہو جاتا ہے- غذائے روح سے متنفر ہیں، اور مثل خارشیوں اور دنبل والوں کے اس کے مضرات کی طرف مائل، اور یہ بات ہر کوئی جانتا ہے کہ سچی بات کو دل ایسا قبول کرتا ہے کہ جیسے صحیح سالم آدمی کا معدہ مٹھائی کو قبول کرتا ہے، اگرچند کھانے کھا کر مٹھائی کھا بیٹھے، تو معدہ اپنی کشش پنہائی سے مٹھائی کو ایسی طرح نیچے کھینچ لیتا ہے، جیسے مقناطیس لوہے کو، تصدیق اس بات کی وقت، قے کے ہوتی ہے، کیوں کہ اگر ایسی صورت میں کسی کو قے کا اتفاق ہوتا ہے، تو کھانے کی ترتیب کے لحاظ کے برعکس مٹھائی سب کے بعد نکلتی ہے، حالاں کہ قیاس یوں چاہتا تھا کہ سب سے اول نکلتی، اس لئے ہم یوں یقین کرتے ہیں کہ اگرچند آدمی کامل العقل ایک طبیعت کے، ایک زمانے میں ایسے حال میں ہوں کہ ان کو کسی ہندو، مسلمان، نصاریٰ، یہود وغیرہ سے اتفاق ملاقات نہ ہو، اور نہ ان کی راہ ورسم میں سے کوئی بات ان کے کان پڑے، اور اتفاقات سے کوئی خواہش، خلافِ عقل بھی ان کو پیش نہ آئے، ماسوا اس کے جو

---

(۱) عقل، قوت عمل پر حاکم ہے مگر خدا تعالیٰ کے سامنے عقل کی حیثیت چون و چرا کرنے کی ہرگز نہیں، عقل خدا تعالیٰ کے سامنے بس ایسی ہی ہے جیسے بادشاہ کے سامنے ایک قاضی یا مفتی، قاضی اور مفتی بادشاہ کے بنائے ہوئے حاکم ہوتے ہیں یہ خدا تعالیٰ کی حکمت و دانائی کے خلاف ہے کہ عقل کو اپنی مخلوق پر ایسی حکمرانی عطا فرمائے کہ جو اس کی طرح ہر باب میں جاری و ساری ہو بل کہ جسم اور روح پر عقل کی حکمرانی تجویز خداوندی کے مطابق ہوتی ہے اور محدود ہوتی ہے عقل کو آپ دوربین کہہ سکتے ہیں کہ نوشتہ الٰہی کو دیکھ کر اطلاع کر دیتی ہے مگر ہر عقل کو ایسی شفافیت اور لطافت حاصل نہیں کہ بھلائی برائی میں تمیز کرے اور نہ اتنی دوررس کہ ہر دور اور نزدیک کی بات کی خبر دے، اس کے لئے عقل کامل چاہیے، جیسے طب جسمانی کو ہر شخص نہیں جانتا، پھر طب روحانی کو طب جسمانی سے کمال درجہ کی لطافت حاصل ہے، اگر کسی شخص کو طب روحانی میں کمال حاصل ہو جائے تو اس کے تجویز کردہ نسخہ میں کمی بیشی، بے جا اور غلط ہوگی، جیسے طب جسمانی میں اگر کسی کو کمال حاصل ہو جائے تو اس کے تجویز کردہ نسخہ میں کمی و بیشی بے جا اور غلط ہوتی ہے، اسی طرح طب روحانی اگر کسی کو حاصل ہو جائے تو اس کے تجویز کردہ نسخہ میں ترمیم و حذف غلط ہے، البتہ اگر کوئی طبیب جسمانی کسی کو کوئی ایسی دواء بتلائے جو کئی دواؤں سے مرکب ہے اور وہ مرکب دواء اس کو میسر ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اس دواء کے مفردات اور اجزاء کو مہیا کرے اور پھر مرکب تیار کرے اس کا خیال نہ کرے کہ طبیب نے صرف مرکب ہی بتایا تھا یہ لمبا چوڑا بکھیڑا نہیں بتلایا تھا اسی طرح اگر طبیب روحانی ایسی بات بتلائے کہ اس کا تیار ہونا بہت سے اجزاء اور مفردات پہ موقوف ہو تو ان مفردات اور اجزاء کا فراہم کرنا کچھ کمی و بیشی میں شامل نہیں ہو؛ بل کہ اس سامان کا مہیا کرنا اسی کے حکم کی تعمیل کرنا ہے، یہی معاملہ رہن کا ہے یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ممکن ہے کہ دیندار کمی بیشی کے بارے میں آپس میں تکرار اور بحث کرنے لگیں، ایسی صورت میں اہل حق کے لئے ضروری ہے کہ اس قاعدہ کے مطابق فیصلہ کریں کہ اگر وہ دین اصل کے لحاظ سے برحق ہے تو بے شک کوئی کمی بیشی غلط ہوگی۔

اسباب غلط فہمی ہوں، ان کے رہ زن نہ ہوں، تو وہ بے شک موافق تمیز عقل اور ہدایت دانش کے اپنے لئے ایک راہ ورسم مقرر کریں، اور بالیقین وہ سب کے سب ایک ہی طریق پر ہوں گے، ہاں اگر زمانہ ایسے لوگوں کا مختلف ہو، یا طبیعتوں میں فرق ہو، اور اختلاف طبائع اور تفاوت کا زمانہ بھی قرار واقعی ہو، تو ہوسکتا ہے کہ برقیاس غذائے بدن کی ایسی مرغوبات میں - کہ جو زائد اصل غذا سے ہوں - کچھ اختلاف واقع ہو، سہولت تفہیم کے لئے غذائے روحانی میں سے اصل غذا کی اقسام کا ''اصول'' اور زائد ''فروع'' نام تجویز کرکے تفصیل اس اجمال کی بہ قدر مناسب، موافق اپنی فہم نارسا کے گزارش کرتا ہوں۔(۱)

جنابِ من! جیسے غذائے بدنی میں گیہوں کی روٹی اور میٹھا پانی اصل ہے، اور باقی اقسام: مٹھائی، کھٹائی، چاول، میوہ جات اور بیماریوں کی دوائیں زائد اور فرع ہیں، یہاں تک کہ گیہوں کی روٹی اور مثلاً میٹھے پانی کے مرغوب ہونے سے کوئی فرد بشر سوائے بیمار کے خالی نہ ہوگا، اور باقی اقسام میں بہ اعتبار طبائع اور اختلافِ موسم اور فرق عمر اور تفاوت امراض کے اتنا کچھ تفاوت ہے کہ ٹھکانا نہیں، کسی کو میٹھا، کسی کو کھٹا، کسی کو پلاؤ، کسی کو زردہ، کسی کو انگور، کسی کو کھجور، کسی کو آم، کسی کو گنا، اور کسی زمانے میں سوہن حلوا اور سہاگ سونٹھ اور کسی وقت میں فالودہ اور املی اور فالسے وغیرہ کا شربت مرغوب ہوتا ہے، لڑکپن میں ماں کے دودھ سے کام چلتا ہے، بڑھاپے میں حلوائے بے دودھ سے کام نکلتا ہے اور کسی مرض میں کوئی دوا موافق آتی ہے اور کسی میں کوئی۔

اسی طرح اگر غذا و دوائے روحانی میں بعد اصول کے فروع میں تفاوت ہو، تو کچھ عجب نہیں، مگر بدن اور روح میں چند فرق ایسے پڑ گئے ہیں کہ جس کے سبب سے ایک دوسرے پر ہر بات میں قیاس نہیں کیا جاتا، ایک تو یہ کہ بدن اربع عناصر سے مرکب ہے، سو ان میں سے جون سی خلط کے غلبے کا زمانہ آئے، اس میں خلط کے مغلوب کرنے کی غذائیں مرغوب ہونی چاہئیں، اسی لئے گرمیوں میں شربت اور فالودہ اور جاڑوں میں سوہن حلوا وغیرہ مرغوب ہوئے، سو، برس دن میں ہر خلط کے فی الجملہ ترقی کا زمانہ آجاتا ہے، اور پھر کارخانہ بدل جاتا ہے، بہ خلاف روح کے کہ وہ ان اربع عناصر سے مرکب نہیں۔

۞......۞......۞

---

(۱) اچھائی یا برائی ہر شئ میں ہیں ازلی ہوتی ہے، دین اسلام کو اللہ تعالیٰ نے اچھا اور نفع بخش بنایا ہے اس لئے اصلاً طبیعت انسانی کو اس سے رغبت ہونی چاہیے بشرطیکہ طبیعتوں میں کسی سبب خارجی سے کوئی فساد پیدا نہ ہوا ہو، جیسا کہ حدیث میں ہے کُلُّ مَوْلُوْدٍ یُوْلَدُ عَلَی الْفِطْرَۃِ ...... ہر شخص جانتا ہے کہ سچی بات کو طبیعت ایسا قبول کرتی ہے جیسے صحیح سالم آدمی کا معدہ مٹھائی کو قبول کرتا ہے اگر کھانے کے بعد مٹھائی کھائی جائے تو معدہ اندرونی کشش سے مٹھائی کو اسی طرح اپنی طرف کھینچ لیتا ہے جیسے مقناطیس لوہے کو کھینچ لیتی ہے، عموماً ہوتا یہ ہے کہ کھانا کھانے کے بعد اگر کسی کو قے ہو جاتی ہے، سب سے بعد میں مٹھائی نکلتی ہے حالاں کہ سب سے پہلے نکلنی چاہیے تھی، کیوں کہ کھانے کی ترتیب میں مٹھائی سب سے بعد میں تھی، اسی طرح سلیم الفطرت انسانوں کی طبیعت ابتدا ہی سے دین حق کی طرف مائل ہوتی ہے خواہ وہ دنیا کے کسی بھی خطہ میں رہتے ہوں پھر اگر ماحول اور سوسائٹی خراب ہو تو غلط فہمیاں اس سبب خارجی کے باعث پیدا ہوتی ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۳۳

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ، حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

بدن کا اربع عناصر سے مرکب ہونا بھی باوجود اتنے ظاہر ہونے کے طبیبوں ہی کے طفیل سے معلوم ہوا، ہمیں، تمھیں جیسا معلوم ہوتا ہے، معلوم ہے، روح - جو ایسی مخفی چیز ہے کہ باوجود اتنے پاس ہونے کے معلوم نہیں - اس کی ترکیب ہر کس وناکس کیوں کر جانے اور اس کا اختلاف موسم بجز روحانیوں کے کون پہچانے؟(۱)

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

(۱) جس طرح جسمانی غذا میں روٹی اور شیریں پانی اصل ہے باقی چیزیں مٹھائی، کھٹائی چاول، پھل فروٹ اور بیماری میں دوائیں زائد اور فروع ہیں اسی طرح اگر روحانی غذا میں اصول کے علاوہ باقی چیزوں میں تفاوت ہو تو اس میں کوئی تعجب بھی نہیں ہونا چاہیے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جسم اور روح کی حقیقت میں فرق ہے اس لئے دونوں کی غذاؤں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں؛ چناں چہ بدن عناصر اربعہ سے مرکب ہے، اور جس موسم میں جس عنصر کا غلبہ ہوگا اسی کے مناسب غذاؤں کی رغبت بھی ہوگی، اسی لئے گرمی کے موسم میں شربت اور ٹھنڈی غذائیں مرغوب ہوتی ہیں اور سردی میں چائے، کافی، گاجر کا حلوہ، مونگ پھلی، بادام، اخروٹ وغیرہ کی طرف طبیعت رغبت کرتی ہے، جن علاقوں میں سال کے اکثر مہینوں میں گرمی ہوتی ہے، وہاں ٹھنڈے مشروبات اور ٹھنڈی تاثیر والے پھل فروٹ اور غذاؤں کا اہتمام اسی طبعی رغبت کا...... بقیہ اگلے صفحہ پر

دوسرے یہ کہ ہر زمانے میں الا ماشاء اللہ اکثر بدن صحیح وتندرست ہوتے ہیں اور کم مریض، چناں چہ ظاہر ہے بہ خلاف ارواح کے کہ وہ اکثر مریض اور کم صحیح نظر آتی ہیں، اپنے زمانوں کا تو حال آنکھوں سے دیکھتے ہیں کہ اکثر آدمی موٹی موٹی باتوں میں- کہ جو سب اس کے بھلے برے کو جانتے ہیں- جان بوجھ کر خلاف عقل، عمل درآمد رکھتے ہیں، اور جو ایسے عیب ہیں کہ مثل تپ دق کے اور کو تو کیا، خود اسے بھی نہ معلوم ہوں، اس کا تو کیا ذکر ہے؟ ان کو حکیم ہی پہچانے، تو پہچانے اور پہلے زمانوں کا حال بھی ایسے ہی سنتے چلے آتے ہیں، اور مرض کے وقت اپنی مرغوبات کی طرف رغبت نہیں رہتی، جب تک کہ پھر خدائے کریم صحت نہ عنایت فرمائے، اور اکثر ارواح کا حال یہ ہے کہ پیدائش سے امراض ہی میں مبتلا ہیں، صحت کا نام ہی سنے جاتے ہیں، خدا جانے کیسی ہوتی ہوں گی؟ سو یہ اپنی مرغوبات کو کیوں کر جانیں؟ ہاں اگر کوئی ایسا کامل کہ جس کی روح کی صحت اور عقل کی سلامت ہمیں کسی دلیل سے ثابت ہو جائے، اور وہ مرغوبات، غیر مرغوبات کی تفصیل بتائے، تو کیوں نہیں؟ (۱)

مع ہذا، ظاہر کی نعمتوں میں بھی تو بعد استعمال ہی کے ان کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے، اور جن چیزوں کی لذت سے واقیت ہی نہیں، نہ کبھی برتا، نہ کبھی ان کا ذائقہ سنا، تو ان کی طرف کسی کو رغبت نہیں ہوتی، سو دین کی باتوں کے ذائقے سے اکثروں کو آنکھ کھول کے آج تک کبھی خبر بھی نہ ہوئی۔ (۲)

پچھلے ص کا بقیہ...... نتیجہ ہوتا ہے اور جن جگہوں میں گرمی برائے نام اور سردی زیادہ ہوتی ہے وہاں گرم تاثیر والی غذاؤں کا خیال رکھا جاتا ہے، اور یہ انتظام قدرت ہی کی طرف سے ہے کہ گرم مقامات پر ٹھنڈی تاثیر والی غذائیں اور پھل فروٹ پیدا ہوتے ہیں، اور جہاں سردی زیادہ ہوتی ہے وہاں گرم تاثیر والی غذائیں اور پھل فروٹ پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے کشمیر میں بادام، اخروٹ، زعفران، اور کشمیر کے علاوہ دیگر مقامات پر سنگترہ، تربوز، خربوزہ اور بیل وغیرہ جیسے پھل فروٹ جن کی تاثیر ٹھنڈی ہوتی ہے۔ روح چوں کہ عناصر اربعہ سے مرکب ہے اس لئے اس کی ترکیب کا ہر شخص کو علم نہیں اس کو وہی لوگ جانتے ہیں جو ''روحانی'' کہلاتے ہیں۔

(۱) روحانی بیماریاں، جسمانی بیماریوں کی بہ نسبت زیادہ ہیں، اس لئے ہر آنے والے زمانہ میں روحانی امراض بڑھتے چلے جاتے ہیں، اور پھر جو لوگ بدقسمتی سے بچپن ہی سے روحانی امراض میں مبتلا ہوتے ہیں ان کا روحانی ذائقہ تو اتنا بگڑ جاتا ہے کہ اچھائی اور برائی کی تمیز ہی ختم ہو جاتی ہے۔

(۲) ظاہری نعمتوں کے استعمال کے بعد ان کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے، اور جن نعمتوں کو کسی نے استعمال ہی نہ کیا ہو وہ ان کی لذت سے بھی آشنا نہ ہوگا اور جب لذت ہی سے آشنا نہ ہوگا تو ان کی رغبت کیوں کر پیدا ہوگی؟ یہی معاملہ ہے دین کا جو ایک روحانی نعمت ہے، جن لوگوں نے دین کو آج تک برتا ہی نہیں ان کو دین کی لذت ہی کا علم کیسے ہوگا اور جب لذت ہی سے لاعلم ہیں تو دین کی طرف رغبت کیسے ہوگی؟

القصہ، اگر کسی کو بندے کی تقریر سابق سن کر یہ جی میں سمائے کہ جب دین حق، مرغوبِ طبیعت کا نام ٹھہرا، تو جس طرف ہماری طبیعت لے چلے گی، چلیں گے، تو یہ ان کی عقل کا قصور اور من جملہ امراض ارواح کے ہے، بندے کی تقصیر نہیں، یہ کہ عقل اگر چہ عقل سے بہرہ نہیں رکھتا، پر چوں کہ اس تحریر وتقریر میں ہردم خدا کی طرف ملتجی ہے، امیدوار ہے کہ یہ تقریر اکسیر نہیں، تو بالکل خاک بھی نہ ہوگی:

دوانا ہوں، ولیکن بات کہتا ہوں ٹھکانے کی

پر جیسے کاملوں سے امیدوار کلمۂ خیر، یا خواست گار تکلیف اصلاح ہوں، ایسے ہی دوسرے صاحبوں سے یوں ملتجی ہوں کہ خدا کے لئے اگر میرا کہا مانیں، تو بے سوچے سمجھے اعتراض بھی نہ کریں۔(۱)

تیسرے یہ کہ امراض بدنی میں سے اور ہی امراض بیشتر عالم میں واقع ہوتے ہیں اور وبا کے آنے کا اکثر اتفاق ہوتا ہے، اور امراض روحانی میں قطع نظر خاص خاص مرضوں کے-مثل: کینہ، حسد، بخل، تکبر، خود پسندی وغیرہ کے اور جو ان کے لوازم اور آثار میں سے ہیں-وہ مرض عام، جن کو بائے روحانی کہیے، اکثر عالم رہتے ہیں، تصدیق اس بات کی اگر مدنظر ہے، تو جس قدم کو چاہیے، دیکھ لیجئے کہ شادی غمی اور سوا ان کے اور معاملات میں ایسی ایسی رسوم وقیود کے پابند ہیں کہ خود ان کے نقصانوں کے دل وجان سے مقر ہیں، اور پھر ان پر مصر ہیں۔

علی ہذا القیاس، ہر فرقہ ایک جدے ہی عقائد پر دل جمائے ہوئے بیٹھا ہے، سو، جہاں کے سارے فرقوں میں سے اگر کسی کو حق پر قرار دیں، تب بھی اکثر لوگ باطل ہی پر نکلیں گے، اسی طرح ہر قوم کی بعضی عادات ایسی خلاف عقل ہیں کہ ان کے خلاف عقل ہونے میں کسی کو خلاف نہیں۔(۲)

۞......۞......۞

---

(۱) یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب دین روحانی نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے، تو بعض طبائع انسانی کو اس کی طرف رغبت کیوں نہیں ہوتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی عقلوں پر پردہ پڑا ہوا ہے کہ وہ اس نعمت کی طرف راغب نہیں ہیں اور دلوں پر زنگ لگ چکا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے ”كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ“ اور یہ دونوں بیماریاں ہیں جن کی وجہ سے دین کی نعمت کے ذائقہ سے وہ محروم ہو چکے ہیں۔

(۲) جس طرح جسم کو لگنے والی کچھ بیماریاں اکثر وبیشتر دنیا میں پھیلی ہوئی ہوتی ہیں جنھیں وبائی امراض کہتے ہیں اسی طرح روحانی امراض میں بھی کچھ امراض وبائی ہوتے ہیں جو ایک سے دوسرے کو لگتے ہیں، کینہ، حسد، بخل، تکبر، خود پسندی کے علاوہ شرک وبدعات غیر شرعی رسوم وخرافات اور عقائد کے فساد کی بیماریاں عام ہیں، ہر فرقہ دوسرے سے الگ عقائد پر جما ہوا نظر آتا ہے، دنیا کے تمام فرقوں میں سے اگر کسی فرقہ کو حق پر قرار بھی دیں تب بھی اکثریت باطل ہی پر ہوگی، ایسے ہی بعض قوموں کی عادتیں ایسی خلاف عقل ہیں کہ ان کے خلاف عقل ہونے میں کسی صاحب عقل کو اختلاف نہیں ہوسکتا۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۳۴

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔ محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

ہندوستان کے رانگھڑ، گوجر اور افغانستان کے کوہستانیوں اور عرب کے بدوؤں میں چوری، قزاقی اس درجے کو مروج ہوئی ہے کہ رواج کی رو سے موجب طعن وتشنیع نہیں، رنڈیوں کی قوم میں زنا کی یہ ترقی ہوئی ہے کہ معیوب ہونا تو درکنار، اس کو اپنا ہنر سمجھتی ہیں، بعض قوموں میں شراب خوری اور بے پردگی اور بے ناموسی کی یہ نوبت پہنچی ہے کہ اس کے باعث سیکڑوں رنج پنہانی اٹھاتے ہیں، پر زبان پر نہیں لاتے، انھوں میں بخل اور بزدلی اس حد کو پہنچی ہے کہ حد وحساب نہیں۔

الغرض کہاں تک گنایئے! ''مشتے نمونہ از خروارے'' عاقلوں کو اتنا بھی پتہ بہت ہے، غافلوں کا ہزاروں داستان سن کر بھی کان گرم نہ ہوگا، اسی طرح پہلے زمانوں کا حال سنتے ہیں کہ کوئی قوم کسی بلا میں مبتلا تھی اور کوئی فرقہ کسی فساد کی باتوں میں پھنسا ہوا تھا، اور بایں ہمہ ایک زمانۂ دراز کے بعد عالم کا رنگ بہ اعتبار عادات بد کے کچھ ایسا بدل جایا کرتا ہے، جیسے نواح سہارنپور کی آب وہوا بہ نسبت سابق کے بدل کر ایسی ہوگئی ہے کہ اب اکثر وہ امراض پیدا ہوتے ہیں کہ جو کبھی پہاڑیوں میں سنا کرتے تھے، اور پہاڑ کی آب

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

وہوااب وہ خوش آئند ہے کہ اور لوگ اگر مول ملے، تو لے جائیں، مشہور ہے کہ تیرہویں صدی سے پیشتر جو خوبیاں تھیں، اب نہ رہیں اور جو برائیاں نہ تھیں، اب دیکھنی پڑیں۔

القصہ، بہ لحاظ وجوہ مذکورہ عجب نہیں کہ طب روحانی کی رو سے ہر زمانے میں ایک جدا نسخہ تجویز کیا جائے، یا ہر قوم کو ایک جدا معجون دی جائے، تو یہ اختلاف ادیان، عبادات میں ہو، یا معاملات میں شرط آسمانی ہونے ان ادیان کے، عجب نہیں کہ اس وجہ سے ہو، اور کچھ دور نہیں کہ کسی زمانے کے چند احکام دوسرے زمانے میں موقوف کیے جائیں، اور ان کے بدلے اور حکم دیے جائیں۔

اب بات کہیں کی کہیں جا پڑی، اعمال کے حسن وقبح اور ان کی بھلائی برائی کے ثابت کرنے میں اس کج بیان کی تقریر یہ غلطاں پیچاں ہوئی کہ مطلب سے کوسوں دور جا پڑا، مگر الحمدللہ کہ خدائے کریم نے اپنے افضال سے بڑے بڑے مطالب عالی حل کرادیے، اب پھر برسر مطلب آتا ہوں اور ایک دو اور دلیلیں اثبات حسن وقبح کی سناتا ہوں۔(۱)

مہربان من! چار باتیں اخلاق میں سے ایسی ہیں کہ ان کی بھلائی میں عالم کو ایسا اتفاق ہے، جیسا روز روشن کے ہونے اور رات کی اندھیری میں کسی کو کلام نہیں:

ایک، تو عدل وانصاف، یعنی حق والوں کے حقوق ادا کرنا۔

دوسری، دوسروں کے ساتھ احسان اور بھلائی کرنی۔

تیسری، متانت، یعنی سبک حرکت نہ ہونا اور بے فائدہ اور بے ہودہ کام نہ کرنا۔

چوتھی، نفاست اور پاکیزگی۔

سو یہ چار باتیں ایسی ہیں کہ اگر خدائے کریم کسی کو عنایت کرتا ہے، تو اور اس کی تعریف کیا کرتے ہیں، اور وہ اپنے آپ فخر کیا کرتا ہے، اور جس میں یہ اخلاق نہیں ہوتے، تو سب کے دلوں میں اس کی طرف سے کشیدگی ہوا کرتی ہے اور سارا جہان اسے برا کہا کرتا ہے، اور وہ خود ایسے لوگوں کا - جو موصوف بایں اوصاف ہوتے ہیں - بیش تر حسد کیا کرتا ہے، سو وہ حسد بہ ظاہر اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ایسے لوگ مرجع و مآب، مخدوم انام اور محبوب خلائق ہوا کرتے ہیں، پر واقع میں یہ ساری سوختگی ان اوصاف ہی کی وجہ سے ہوا

---

(۱) بعض اقوام میں بعض اخلاقی امراض مخصوص ہوتے ہیں، کوئی قوم چوری، ڈاکہ زنی میں مبتلا ہوتی ہے کوئی جوا، شراب بے پردگی اور بے حیائی میں مشہور ہو جاتی ہے، کوئی بدتہذبی، گالی گلوچ، لڑائی جھگڑا اور فتنہ وفساد میں بدنام ہوتی ہے، ٹھیک اسی طرح زمانہ جاہلیت کی اقوام میں بھی مختلف خرابیاں پائی جاتی تھیں زمانہ چوں کہ کسی ایک حال پر نہیں رہتا کروٹیں لیتا رہتا ہے، اس لئے زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ آب وہوا میں بھی تبدیلی پیدا ہوتی رہتی ہے، اور بعض ایسے امراض جو پہلے زمانے میں پائے جاتے تھے وہ اب پیدا ہو رہے ہیں، بعض خرابیاں بعض مخصوص علاقوں میں پائی جاتی تھیں وہ اب ہر جگہ پھیل رہی ہیں اس لئے بعید نہیں کہ طب روحانی کی رو سے ہر زمانہ کے لئے اصلاح کا جدا نسخہ تجویز کیا جائے اور ہر قوم کے روحانی امراض کے مطابق ہی علاج کیا جائے۔

کرتی ہے، کیوں کہ ان کی محبوبیت اور مخدوم ہونا بھی تو ان ہی اوصاف پر موقوف ہے، بالجملہ، حاسد کو خبر ہو، یا نہ ہو، مگر اس کے دل میں بھی ان اوصاف کی خوبی ہوا کرتی ہے۔ اب کان دھر کر سنیئے! کہ یہ چار باتیں کہنے میں تو چار ہیں، پر غور سے دیکھئے، تو ان کا پھیلاؤ رشتۂ خیال کو بھی تنگ کیے دیتا ہے، کم تر ایسے مجمل مضمون ہوں گے کہ جن کی اتنی بڑی تفصیل ہو، سو مختصر مختصر اس مشکل کو شرح کر کے بعد میں اس کا نتیجہ عرض کروں گا۔

جنابِ من! خدائے تعالیٰ کے حقوق و عبادات دلی ہوں، یعنی خدائے بزرگ کے برابر کسی کو نہ جاننا، اس کو محبت سے ہر دم یاد رکھنا، اس کے احسانوں کو نہ بھولنا، اس کے آگے اپنے آپ کو ہر دم ذلیل و خوار سمجھنا، اس سے ڈرتے رہنا، اس کی رحمت سے ناامید نہ ہونا اور مثل اس کے جو حال کہ اس کی عظمت اور اپنی کم تری کے مناسب ہو، یا عبادات بدنی، یعنی سجدہ سجود وغیرہ- جو جو تشیوں کے کام خاص اسی کی تعظیم کے لئے ہوتے ہیں- یا عبادات مالی، یعنی خدا کے محتاج بندوں کو خدا کے دیے ہوئے مال میں سے دینا، یہ تینوں قسم کی بندگیاں عدل و انصاف ہی میں داخل ہیں؛ بل کہ قسم اول سمجھنی چاہیے، کیوں کہ جب ہم خدا کی بنائی ہوئی چیزوں کو خرید و فروخت وغیرہ کے سبب اپنی ملک تصور کر کے، اگر ان کو کوئی ہماری خلاف مرضی اپنے تصرف میں لائے، تو اس کو ظلم سمجھتے ہیں، تو وہ مالک الملک کہ جو ان کا اصل خالق ہے، بدرجۂ اولی مالک ہوگا؛ بل کہ ہماری، تمہاری ملک تو فقط مال ہی میں چلتی ہے، اپنے دل اور بدن اور بدن کے آلات: ہاتھ، پاؤں، آنکھ وغیرہ میں ملک مالکیت کی گنجائش نہیں، اسی لئے خرید، فروخت، ہبہ، وصیت، میراث وغیرہ اسباب، تملیک کے اس میں جاری نہیں ہوتے، پر خدائے مالک الملک سب چیزوں کا مالک معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ سب اسی کے بنائے ہوئے، عطا فرمائے ہوئے ہیں، اپنے پاس ان کو ایک مستعار سمجھنا چاہیے، اس صورت میں ہر چیز کو ان تینوں قسموں میں سے اسی کے کام میں لانا چاہیے، ورنہ انصاف کہاں، اور عدل کجا؟

اسی طرح ماں، باپ، اولاد اور سوا ان کے اور دور و نزدیک کی قرابتوں اور احباب کے ساتھ خوش معاملہ رہنا، یہ بھی من جملہ عدل اور انصاف اور ادائے حقوق کے گننا چاہیے، کیوں کہ وہ چیز- کہ جس کا نام حق ہے اور اس کے ادا کرنے کو لازم اور واجب سمجھنا چاہیے- بعد تفتیش کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مبادلۂ احسان ہے، فقط اور کچھ نہیں، مشتری کے ذمے جو قیمت واجب ہو جاتی ہے، تو اسی لئے ہو جاتی ہے کہ بائع نے اس کے ساتھ بھلائی کی، اور اپنی چیز اسے دے دی، اسے بھی چاہیے کہ اس کے ساتھ بھلا کرے، پر جو احسان کہ اپنی غرض کے لئے غرض کے اندازے کے موافق دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں، وہ اس احسان کے ہم پلہ نہیں ہو سکتا، کہ جو بے غرض اور بے حساب ہو، اور اسی طرح احسان مالی، احسان جانی کے ہم سنگ تو کیا، پاسنگ بھی نہیں۔

❁ …… ❁ …… ❁

بحث و تحقیق

قسط نمبر: ۳۵

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اب احسانات والدین کو ایک طرف رکھیے اور احسان بائع کو دوسری طرف رکھ کر دیکھئے اور تولئے، تا معلوم ہو کہ احسان والدین اور اقارب اور احباب تھوڑا بھی اتنا کچھ ہے کہ احسان بائع اگر بہت ہی کچھ ہو، اس کے سامنے کچھ نہیں، پھر جب حق بائع اس قدر واجب الاداء ٹھہرا کہ سب جانتے ہیں، تو حقوق مذکورہ کچھ اس سے بھی زیادہ ہونے چاہئیں، شاید اسی لئے ہر قوم میں والدین کے ساتھ احسان کرنا ضروریات میں سے گنا جاتا ہے؛ بل کہ اس حق کو اس قدر بے پایاں سمجھتے ہیں کہ ممکن الاداء نہیں سمجھتے، اور اسی طرح اقارب واحباب سے مروت کرنی ہر قوم میں محمود ہے، بالجملہ، اس قسم کے معاملات سب، مثل ادائے حقوق اہل معاملات اور شرکاء کے داخل عدل وانصاف وادائے حقوق ٹھہرے۔

اسی طرح شیریں زبانی، ہاتھ پاؤں کی خدمت، زبان کی سعی وسفارش، کچھ بے وجہ دینا، دلانا احسان کے ماتحت گنا جاتا ہے، کیوں کہ احسان کی حقیقت، راحت رسانی معلوم ہوتی ہے، سوان صورتوں میں دوسروں کو راحت کا پہنچنا اظہر من الشمس ہے۔

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اسی طرح غیرت حیا، پاس ننگ و ناموس، ترک واہیات اور نکمی عمر کا ضائع نہ کرنا، یہ سب متانت کی جزئیات سے معلوم ہوتے ہیں، اور ناپاکیوں، میل کچیل سے تن بدن، کپڑا، مکان پاک صاف رکھنا اور ناپاک چیزوں کے کھانے سے پرہیز کرنا، سب نظافت اور پاکیزگی کی تفصیل معلوم ہوتی ہے۔(۱)

سو حرمت بعضے جانوروں کی، مثل سور کے، جو اکثر مذہبوں میں سنتے ہیں، گو کسی کو مثل نصرانیوں کے اب اس کے موافق عمل در آمد نہ ہو، عجب نہیں کہ اسی وجہ سے ہو، کیوں کہ نفیس طبعوں کو یہ کب گوارہ ہوگا کہ جن جانوروں کے گوشت پوست میں پاخانہ رچا ہوا ہو اور شب و روز اس کی وہی غذا ہو، اس کو شوق سے کھائیں اور مزے سے لے کر نگل جائیں؟ اور یہ بھی احتمال ہے کہ بہ وجہ متانت اس کا کھانا معیوب سمجھا گیا ہو۔

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ گرم غذا، کھانے والے کے مزاج کو گرمی کی طرف لاتی ہے اور سرد غذا، سرد بناتی ہے، علی ہذا، جو جو اثر غذا میں ہوتے ہیں، تھوڑے بہت کھانے والے میں سرایت کرتے ہیں، از بس کہ شجاعت اور مردانگی جان داروں کا کام ہے، در و دیوار سے مردانگی نہیں ہوتی، جان داروں کے گوشت کھانے والوں اور نہ کھانے والوں میں فرق ظاہر ہے، سو دانش مندان حقائق شناس سے یوں منقول ہے، واللہ اعلم کہ ہر جانور میں یہ غیرت ہے کہ اس کے جوڑے پر اگر کوئی دوسرا ہم جنس جست کرتا ہے، تو یہ اس سے بے تامل لڑ مرتا ہے، پر خنزیر، کہ ایسا بے غیرت ہے کہ اگر اس کے سامنے کوئی دوسرا خنزیر اس کی مادہ کو اپنے تصرف میں لائے، تو یہ کھڑا دیکھے جائے، تو بے شک موافق قاعدۂ غذا کے - جو ابھی مذکور ہوا - اس کے کثرت سے کھانے والوں میں بھی یہ عیب سرایت کیا کرتا ہوگا، مع ہذا، ''ہاتھ کنگن کو آرسی کیا چاہے'' عیاں راچہ بیاں، جو قوم اسے کھاتی ہے، ان کی غیرت وحمیت سب جانتے ہیں، متعصبوں کو گو یہ بات بری لگے گی، پر منصف کھانے والا ہی کیوں نہ ہو، اسے پسند ہی کرے گا۔

---

(۱) چار اخلاقی خوبیاں ایسی کہ ان پر کم وبیش ساری دنیا کا اتفاق ہے (۱) عدل وانصاف، (۲) دوسروں کے ساتھ حسن سلوک کرنا، (۳) متانت اور سنجیدگی، (۴) نفاست اور پاکیزگی یہ چار خوبیاں بڑی جامع ہیں، اب ذرا سی تفصیل سنیئے، عدل میں اللہ تعالیٰ کے تمام حقوق و عبادات آجاتی ہیں، چناں چہ دنیا کی کسی ہستی اور طاقت کو اللہ تعالیٰ کے برابر نہ سمجھنا اللہ تعالیٰ کو ہر دم یاد رکھنا، اس کے بیشمار احسانوں کو فراموش نہ کرنا اس کے سامنے اپنے آپ کو ذلیل اور کمتر سمجھنا، اس سے ڈرتے رہنا، اس کی رحمت سے مایوس نہ ہونا، عبادت بدنی جسے یعنی نماز، عبادت، روزہ، حج، جہاد جیسے زکوٰۃ، صدقات، خیرات، یہ سب عدل وانصاف میں داخل ہیں، کیوں کہ ان عبادت میں دوسروں کو شریک کرنا، ظلم اور ناانصافی ہے، جو کہ عدل وانصاف کی ضد ہے۔ ماں باپ، استاذ، رشتہ داروں، پڑوسیوں کے حقوق ادا کرنا، ان کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنا، ان کے ساتھ شیریں زبانی اختیار کرنا، ان کی خدمت اور ہمدردی کے لئے ہاتھ پیر ہلانا، نیک اور جائز کاموں میں ان کا ہاتھ بٹانا، سفارش کرنا، ان کی مدد کرنا، یہ سب صورتیں احسان میں داخل ہیں، غیرت وحیا، ننگ وناموس کا خیال، بیکار اور بے فائدہ کاموں سے بچنا، خفیف حرکت نہ کرنا یہ سب متانت کے جزئیات میں سے ہیں۔ صاف ستھرا رہنا اور اپنے استعمال کی ہر شئی کو صاف رکھنا یہ نفاست ہے۔ اسی سے انسان کا امتیاز قائم ہے ورنہ تو نرا حیوان ہے۔

اس سے ایک قاعدہ بہت عمدہ نکل آیا کہ جس جانور میں کوئی صفت خلاف ان اخلاق مذکورہ کے غالب ہوگی، تو اس کا کھانا پسندیدۂ عقل سنجیدہ نہ ہوگا، اور اگر دو ہوں گے، تو اور بھی ناپسند ہوگا، علی ہذا القیاس اسی طرح اگر کوئی فعل ایک خلق سے ان چاروں میں سے تعلق رکھتا ہو، تو وہ اسی کے موافق عمدہ گنا جائے گا، اور اگر دو، یا تین، یا چاروں سے مربوط ہے، تو اسی قدر محمود ہوگا، پھر کمی زیادتی تعلق کا فرق دوسرا ہے، ماں باپ کے ساتھ احسان کرنا - ازبس کہ عدل واحسان دونوں سے تعلق رکھتا ہے - تو بہ نسبت غیر کے احسان کے زیادہ تر عمدہ ہوگا، ایسے ہی ایذائے والدین، بہ نسبت اوروں کی ایذاء کے اور بھی برا ہوگا، اسی طرح خنزیر خوری، بایں وجہ کہ خلافِ نفاست ہی نہیں؛ خلاف متانت بھی ہے، بہ نسبت نرے ناپاک خوروں کے زیادہ بری ہوگی۔(۱)

اور جو بعضے مضرات کا کھانا مثل زہر وغیرہ کے بعضے مذہبوں کے ممنوع ہے، تو عجب نہیں کہ خلاف عدل سمجھ کر ممنوعات میں داخل رکھا ہو، کیوں کہ جب کسی غیر چیز کو بے اجازت اپنے تصرف میں لانا اسے خراب کر دینا، ظلم گنا جاتا ہے، تو اپنی جان وتن کو بھی - جیسا ابھی گذرا ہے کہ اپنی ملک نہیں؛ خدائے مالک الملک کی مملوک ہیں - سو بلا اس کی اجازت کے کوئی کام ان سے لینا، یا انھیں خراب، برباد کر دینا اول درجے

---

(۱) چوں کہ اللہ تعالیٰ خالق فطرت ہے اس لئے اسے معلوم ہے کہ کسی شئ کی فطرت میں کیا کیا نقصانات اور کیا کیا فائدے ہیں سو جن اشیاء میں اس نے انسان کے جسمانی وروحانی نظام کی درستگی وصحت کا لحاظ رکھتے ہوئے فوائد رکھے ہیں ان کو حلال قرار دیا، اور ساتھ میں حکم بھی دیا کہ ''کلوا من الطیبات'' کہ پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ اور جن اشیاء کو انسان کے جسم اور روح کی درستگی اور صحت کے منافی سمجھا ان کو ممنوع اور حرام قرار دیا، اور ان کے کھانے سے شدت کے ساتھ منع فرمایا اس ضابطۂ خداوندی کو ذہن میں رکھتے ہوئے اشیاء کی حلت اور حرمت کی حکمت کو سمجھنا چاہیے۔ پھر انسانوں میں بعض سلیم الطبع اور سلیم الفطرت ہوتے ہیں ان کی طبیعت اور مزاج ہمیشہ، پاکیزہ اور حلال چیزوں کی طرف مائل ہوتی ہے، اور بعض سقیم الطبع اور سقیم الفطرت ہوتے ہیں ان کی طبیعتیں اپنی فطرت کے مطابق ناپاک، گندگی اور حرام چیزوں کی طرف مائل ہوتی ہیں، اللہ تعالیٰ نے اس بات کو بھی بطور ضابطہ بیان فرمایا الطیبات للطیبین، و الخبیثات للخبیثین، کہ پاکیزہ چیز پاکیزہ لوگوں کے لئے ہیں اور خبیث گندی چیزین گندے لوگوں کے لئے ہیں، اسی سے مختلف اقوام کے مزاج اور طبائع کو سمجھا جا سکتا ہے۔ جو قومیں خنزیر اور مردار کو چٹخارے لے کر کھاتی ہیں وہ خبیث اور ناپاک ہیں ان کی فطرت اور طبیعت خبث باطن کی وجہ سے ایسی گندی اور ناپاک چیزوں کو غذا بنانے کے لئے اندر سے زور کرتی ہیں اور پھر ان کے استعمال میں ایک حظ اور لذت محسوس کرتی ہے، لیکن سلیم الفطرت اور پاکیزہ طبیعت کے لوگ ان کے تصور سے بھی گھن کرتے ہیں۔ اس مقام پر ایک اور نکتہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے کی چیزوں میں اچھے برے اثرات اور خواص رکھے ہیں مثلاً گرم غذائیں مزاج میں گرمی پیدا کرتی ہیں، ٹھنڈی غذائیں مزاج میں ٹھنڈک پیدا کرتی ہیں، گڑ میں جو اثر ہوتا ہے وہ غذا میں بھی پیدا ہوتا ہے اور کھانے والے کے اندر بھی۔ یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ شجاعت وہمت جانداروں ہی میں ہوتی ہے، بے جان چیزوں میں نہیں ہوتی اس سے پھر گوشت خوروں میں، سبزی خوروں کے مقابلہ میں شجاعت اور ہمت زیادہ ہوتی ہے، نیز ہر جانور میں اللہ تعالیٰ نے یہ غیرت وحمیت رکھی ہے کہ جب اس کے جوڑے سے کوئی دوسرا جانور جفتی کرنا چاہتا ہے تو وہ اس سے لڑتا ہے، مگر خنزیر ایک ایسا بے غیرت جانور ہے کہ اس کے سامنے اگر دوسرا خنزیر اس کی مادہ کو اپنے تصرف میں لانے کی کوشش کرتا ہے تو یہ کھڑا دیکھتا رہتا ہے اس سے کسی قسم کی مزاحمت نہیں کرتا، یہ جاننے کے بعد سمجھ دار لوگوں کو یہ بتانے کی چنداں ضرورت نہیں کہ جو قوم خنزیر کو کھاتی ہے اس کی بے غیرتی کا کیا حال ہوگا؟ اس سے ایک قاعدہ نکل آیا کہ جس جانور میں جو صفت ہوگی وہ اس کے کھانے والوں میں بھی منتقل ہوگی۔

کا ظلم ہوگا، اور اپنی جان کے ہلاک کر دینے کی اجازت کا خدائے حکیم کی طرف سے ہونا، ہر گز قرین عقل نہیں ہوسکتا، کیوں کہ جان وتن کے پیدا کرنے سے جو کام لیتے تھے، تلف کرنے میں وہ معطل ہو جائیں گے، تو گویا اپنا تلف کر دینا ایسا ہوگا، جیسے کسی کاریگر کے آلات کا بے وجہ توڑ ڈالنا، اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ یہ ظلم صریح ہے۔

ہاں اگر خدا ہی کے فرمائے ہوئے کاموں میں جان جاتی رہے، تو یہ ایسا ہوگا کہ جیسے کوئی کسی کو اپنے پاس سے کوئی آلہ دے کر کچھ کام کرائے اور وہ آلہ اس کام میں ٹوٹ جائے، تو اس کو ظلم نہ کہیں گے، اس طریقے پر اگر کسی دلیل کامل سے ہم کو اجازت خداوندی، پاکیزہ، اچھی خوبو کے جانوروں کے گوشت کے باب میں ثابت ہو جائے، تو اس کا کھانا بھی ظلم نہ ہوگا، گو اس بات کے سننے سے ہمارے ملک کے ان لوگوں کے - جو اپنے مذاہب قدیم سے واقف نہیں - ایک وقفہ کو کان کھڑے ہو جائیں گے، اور عجب نہیں کہ جاہلوں کو یہ گمان ہو کہ یہ کیسی پاپ کی باتیں کرنے لگا، پر مجھے کسی کسی خوشی، ناخوشی سے کیا غرض؟ میں اپنے خیالات پریشاں کو اہل انصاف کے سامنے عرض کر کے امیدوار تسلیم، یا خواست گار اصلاح ہوں، اگر پسند آئے قبول کریں، نہیں تو اصلاح میں تو کچھ مشکل ہی نہیں۔

بہرحال، گوشت کے کھانے، نہ کھانے کے معقول ہونے، نہ ہونے پر احقر نے ایک جداگانہ کاغذ بھی سیاہ کیا ہے، بعض احباب کے پاس موجود ہے، ''جوئندہ یابندہ'' اگر کسی کو دیکھنا مدنظر ہو، تلاش کر لے، اب پھر بات کہیں کی کہیں پہنچی، اس طرف سے قلم کو روک کر پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتا ہوں۔(۱)

(۳۱) مذہب اسلام میں خودکشی کرنا قطعاً حرام ہے اور دیگر مذاہب میں بھی خودکشی ممنوع ہے، شاید ان مذہب میں اس کی وجہ یہ ہو کہ یہ خلاف عدل ہے کیوں کہ جان ان مذاہب میں بھی خدا کی امانت اور اس کی ملک تصور کی جاتی ہے جب خدا کی ملک ہوئی تو اس کی اجازت کے بغیر اس میں تصرف کرنا ظلم ہے، چناں چہ خدا تعالیٰ کی طرف سے خودکشی کی اجازت قرین عقل بھی نہیں ہے کیوں کہ یہ منشاء خداوندی کے خلاف ہے، اس کی منشا تو یہ ہے جان وتن سے اس کی مرضی کے کام کرے اور جب جان تلف کر دی تو اس کی منشاء کے کام معطل ہو جائیں گے جان کو تلف کرنا ایسا ہوگا جیسے کسی کاریگر کے آلات بے وجہ توڑ ڈالنا اور یہ صریح ظلم ہے، ہاں اگر خدا کے راستہ میں جان دیدے تو یہ ایسا ہوگا جیسے کوئی شخص کسی کو اپنے پاس سے کوئی آلہ دے کر کچھ کام کرے اور وہ آلہ اس کے کام میں ٹوٹ جائے تو اس کو ظلم نہیں کہا جائے گا، اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی طرف پاکیزہ جانوروں کا گوشت کھانے کی اجازت مل جائے تو یہ بھی ظلم نہ ہوگا اس موضوع پر حضرت نانوتویؒ کی ایک جامع کتاب ''تحفۃ الجمعہ'' موجود ہے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۳۶

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

مہربان من! جب یہ بات قرار پائی کہ ان چار باتوں کے نیچے اس قدر اخلاق حمیدہ داخل ہیں، تو ان اخلاق کے مخالفات کا بھی یہی حال سمجھنا چاہیے، جو باتیں کہ عدل وانصاف کے اقسام میں سے نہیں، ان کے مخالف سب ظلم کے اقسام میں سے ہوں گے، علی ہذا القیاس، جو باتیں کہ احسان اور متانت اور نفاست کے ماتحت ہیں، تو ان کی مخالف باتیں بدخلقی اور سبک حرکتی اور گندگی طبع کے اقسام میں سے ہوں گے۔

القصہ، چار خلق اچھے اور چار خلق برے تو اصل ہیں، اور باقی سب ان کی فرع اور بعد تجسس کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ان آٹھ اخلاق سے کوئی خلق اچھا، یا برا باہر نہیں۔ (۳۲)

اب سنیے! کہ اعمال اور افعال اختیاری اخلاق دلی کے سامنے بعینہا ایسے ہیں، جیسے تخم کے آگے

(۳۲) گذشتہ سطور میں اخلاق حمیدہ کی چار بنیادوں، عدل، احسان، متانت اور نظافت کا ذکر ہوا ہے، اسی طرح ان چار کی چاروں ضدوں سے جو چار اخلاق صادر ہوں گے وہ جو اخلاق ذمیمہ کی بنیاد ہیں، چناں چہ عدل کی ضد ظلم، احسان کی ضد، بدخلقی، متانت کی ضد سبک حرکتی، اور نظافت کی ضد گندگی، گو عدل کے خلاف جتنی باتیں ہیں وہ ظلم کے قسم میں شمار ہوں گی احسان کے خلاف جتنی چیزیں آئیں گی، وہ بدخلقی کے اقسام میں شمار ہوں گی، متانت کے خلاف جتنی چیزیں بھی آئیں گی وہ سبک حرکتی کے اقسام میں شمار ہوں گی، اور نظافت کے خلاف جتنی بھی چیزیں آئیں گی وہ گندگی میں شمار ہوں گی، اس طرح کل آٹھ خلق ہوئے ان آٹھ سے کوئی اچھا یا برا خلق باہر نہیں۔

شاخ و برگ بے شاخ و برگ کے، جیسے تخم پر پھل نہیں لگتا، ایسے ہی ان اخلاق ہشت گانہ پر بے اعمال کے کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا، اس تقریر سے یہ ثابت ہوا کہ ان اخلاق کو اپنے ظہور میں افعال کی ایسی ہی ضرورت ہے کہ جیسے تخم کو شاخ و برگ کی حاجت ہے، چناں چہ اذ کیاء تو ان الفاظ سے ہی- جو تعبیر میں ان اخلاق کے مستعمل ہوئے ہیں- اس مضمون کو سمجھ گئے ہوں گے، جیسے کم فہم، عجب نہیں کہ ظاہر الفاظ سے اخلاق کے بیان کو اعمال ہی کا بیان سمجھے ہوں۔

القصہ، اخلاق مذکورہ ظہور میں اور اپنے ثمرات میں اعمال کے ایسے ہی محتاج ہیں، جیسے تخم اپنے ظہور اور پھل کے لگنے میں شاخ و برگ کا محتاج ہے، چناں چہ ظاہر ہے کہ سخاوت دلی بے داد و دہش کے اور حسن خلق بے شیریں زبانی کے اور شجاعت پنہانی بے معرکہ آرائی کے ظاہر نہیں ہوسکتی، اور ادھر جیسے شاخ و برگ بے تخم کے موجود نہیں ہوسکتی، اعمال بغیر اخلاق کے تصور میں نہیں آتے، پر تخم ان کا سبزہ زاروں مین بونا چاہیے۔

تو کل یہ آٹھ ہی اخلاق ہیں، جو مذکور ہوئے، تو اس صورت میں کوئی فعل ایسا نہ ہوگا، جس کا ان اخلاق ہشت گانہ میں سے کوئی نہ کوئی منشا نہ ہو، ظاہر میں گو یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے، پر اذ کیاء تو ان شاء اللہ تعالیٰ اس بات کو تسلیم ہی کریں گے، مع ہذا، تطبیق کر دیکھیں، اگر خلاف پائیں، جب ہی کہیں۔

الحاصل، جب یہ بات قرار پائی کہ تخم اور اصل اعمال، اخلاق ہیں، بے اخلاق کے اعمال نہیں ہوسکتے، تو بہ قیاس نباتات اور حیوانات کے اگر بھلے اخلاق ہیں، تو اعمال بھی بھلے ہی ہوں گے، برے اخلاق ہیں، تو اعمال بھی برے ہی ہوں گے، کیوں کہ جیسا تخم ہوگا، ویسا ہی درخت ہوگا، جیسی اصل، ویسی ہی نسل۔

غرض کہ کوئی عمل ایسا نہیں کہ اس کو اچھا، یا برا کہہ سکیں، گو اخلاق میں اور ان کے ثمرات میں بھلائی، برائی، حسن، قبح ذاتی ہو، اور اعمال میں بہ اعتبار تخم اور بہ لحاظ ثمر کے ہو، اصلی نہ ہو۔(۳۳)

اس جگہ سے چند فائدے حاصل ہوئے:

۱- اب ایک تو یہ ہے کہ جیسے ہر تخم سے اس کے مناسب ہی شاخیں نکلتی ہیں اور پھر اس کے مناسب ہی پھل لگتے ہیں، آنب کی گٹھلی سے اس کے مناسب ہی شاخیں اور پھر اس کے مناسب ہی پھل، یعنی آنب کا میوہ، اور ببول کے بیج سے اس شاخیں اور اس کے مناسب ہی پھل، یعنی کانٹے، ایسے ہی تخم اخلاق سے بھی

(۳۳) پھر یہ آٹھ اخلاق اور اعمال باہم اس طرح مربوط ہیں کہ یہ اخلاق اپنے ظہور اور ثمرات میں اعمال کے محتاج ہیں بغیر عمل کے ان میں سے کوئی بھی خلق ظاہر نہیں ہوسکتا جیسا بیج اپنے ظہور اور ثمر دار ہونے میں پیڑ اور شاخ و پتوں کا محتاج ہے، چناں چہ جس طرح سخاوت اور داد و دہش کے بغیر، حسن خلق شیریں زبان کے بغیر اور شجاعت، معرکہ آرائی کے بغیر، ظاہر نہیں ہوسکتی، اسی طرح عدل، انصاف قائم کیے بغیر، حسن سلوک، عمل میں لائے بغیر، متانت و سنجید گی اختیار کیے بغیر، اور نفاست پاکیزگی کا اہتمام کیے بغیر ظاہر نہیں ہوسکتی، پھر بغیر اخلاق کے اعمال کا تصور بھی نہیں ہوسکتا اگر اخلاق اچھے ہیں تو اعمال بھی اچھے ہوں گے، اگر اخلاق خراب ہیں تو اعمال بھی خراب ہی صادر ہوں گے کیوں کہ اخلاق بیج اور اعمال درخت کی حیثیت رکھتے ہیں، ظاہر ہے کہ جیسا بیج ہوگا ویسا ہی درخت بھی ہوگا، گویا جیسی اصل ویسی ہی اس کی نسل، کوئی عمل بغیر اخلاق کے نہ اچھا کہلائے گا نہ برا، اس کے برعکس اخلاق اپنی ذات کے اعتبار سے اچھے بھی ہوتے ہیں برے بھی، اعمال میں اچھائی یا برائی، اخلاق کی اچھائی یا برائی سے ہوتی ہے۔

ان کے مناسب ہی اعمال اور پھران کے مناسب ہی ثمرات پیدا ہوں گے، سواچھے اخلاق سے اچھے عمل اور پھر اچھے ہی پھل پیدا ہوں گے، اور ہم اچھے اعمال کے پھلوں کو اپنی اصلاح میں جزا اور انعام کہتے ہیں، اور برے اخلاق سے برے عمل اور برے ہی پھل پیدا ہوں گے، اور برے اعمال کے پھلوں کا نام ہم سزا کہتے ہیں۔

۲-دوسرے یہ کہ جیسے ایک قسم کا تخم اگر اچھی زمین میں بوتے ہیں اور پھر اوپر سے پانی خوب دیتے ہیں اور سوا اس کے اور جو کام کہ پیداوار کے زیادہ ہونے کے لئے کیا کرتے ہیں، سب کیے جائیں اور اوپر سے کوئی آفت بھی-مثل اولوں، ٹڈیوں وغیرہ کے نہ آجائے-تو اس تخم سے خوب شاخیں پھوٹتی ہیں اور پھر پیداوار بھی خوب ہوتی ہے، اور اگر شور زمین میں، یا کلر میں بوتے ہیں، یا پانی کے دینے میں کچھ قصور ہوتا ہے، یا بعد بونے کے، کھیت کے کھودنے وغیرہ میں کچھ فتور ہوتا ہے، یا کوئی آفت-مثل اولوں وغیرہ کے آجاتی ہے-تو ان سب صورتوں میں یا اصل سے پیداوار ہی میں خلل پڑتا ہے، یا بعد پیداوار کے جاتا رہتا ہے، بعینہٖ اسی طرح اخلاق کا اور کمالات دلی کا قصہ سمجھنا چاہیے، سو اخلاق اور کمالات کو تو بمنزلہ گیہوں، جو، چنے کے سمجھئے اور جیسے گیہوں گیہوں اور چنے چنے میں بھی فرق ہے کہ کوئی قسم گیہوں سفید ہے، کوئی سرخ، اور پھر ان میں سے بھی کسی کی روٹی خوب پکتی ہے، کسی کی ناقص اور ایسے ہی چنے کی قسم میں کوئی سفید ہے، کوئی سرخ، کسی کو بھنائیے، تو خوب کھلتے ہیں، کسی قسم کے یوں ہی چھلکے رہ جاتے ہیں، پھر کوئی قسم ایسی ہوتی ہے کہ وہ زمین سے بوئیے، تو خوب جمتی ہے، اور بعضی قسم نہیں جمتی ہے، چناں چہ کسانوں کو یہ علامتیں معلوم ہیں، ایسے ہی اخلاق کو بھی اقسام اقسام کا سمجھنا چاہیے، اور پھر ایک قسم میں بھی فرق سمجھئے، خاص کر وہ فرق-جو جمنے اور نہ جمنے میں ہوتا ہے-اس کو خوب ملحوظ رکھئے، اس کے بعد دلوں کو بمنزلہ زمین کے سمجھئے کہ کوئی عمدہ ہے، جس میں بیج پھوٹ نکلتا ہے، اور بعضی شور زمین ہوتی ہے کہ جس میں پیداوار کی جگہ الٹا بیج بھی کھودیا جائے، پھر جیسے زمینوں کی مقدار کا فرق ہے کہ کوئی بڑا کھیت ہوتا ہے، اس میں زیادہ بیج پڑ سکے ہے، کوئی چھوٹا اور اس میں کم یا کسی میں زیادہ بیج ڈالتے ہیں، کسی میں کم، ایسے ہی دلوں کو سمجھئے کہ کوئی اچھا ہے، کوئی برا ہے، کوئی چھوٹا ہے، کوئی بڑا ہے، کسی میں باوجود بڑائی کے تھوڑے کمالات کا بیج ڈالا ہے، کسی میں باوجود چھوٹائی کے بہت کمالات رکھ دیئے ہیں، اور یہ بات بنی آدم کے احوال کے مشاہدے سے خوب واضح ہے، کہ کوئی ذہین ہے، کوئی غبی ہے، کوئی شوم ہے، کوئی سخی ہے، کوئی اصل سے شیطان ہے، کوئی مادرزاد ولی ہے۔

یہ سب اختلافات بمنزلہ اختلافِ تخم ہیں، من بعد، بعضوں کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ لڑکپن ہی سے نیک اطوار ہوتے ہیں، یا تھوڑی سی نصیحت میں متاثر ہوجاتے ہیں، گو بڑے کامل نہ ہوں اور بعض جوانی میں اکثر کمالات کی طرف اور نیکیوں کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، یا بہت سی نصیحت کے بعد ان کو اثر ہوتا ہے، لیکن ایسے کامل ہوتے ہیں کہ قدیم کے نیک اور ہمیشہ کے کمالات کے مشاق بھی ان پر رشک لے جاتے ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۳۷

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

پہلی صورت تخم کی کمی، یا نقصان کا سبب معلوم ہوتا ہے، پر زمین دل اچھی ہے، اوراس صورت میں تخم کی خوبی پاکیزہ ہے، پر زمین دل ناقص معلوم ہوتی ہے، علی ہذا القیاس، کوئی شخص بہت سے خرخشوں کو سنبھال لیتا ہے اور بہت بڑے بڑے ہنگاموں کا انتظام کرسکتا ہے اور دوسرا شخص بسا اوقات عقل میں اس سے فائق معلوم ہوتا ہے، پر ذرا ذراسی بات سے گھبراتا ہے، پہلی صورت کو ہم دل کی برائی پر حمل کرتے ہیں، اوراس کو دل کی تنگی پر۔

جب یہ بات قرار پاچکی، تو ہم کہتے ہیں کہ پند ونصیحت اور اچھی صحبت اور جو اس قسم کی باتیں ہیں -جیسے ہنگامہاے عبرت افزا اور غیرت انگیز اور مطالعۂ کتب حق وغیرہ- سب بمنزلہ آب پاشی وغیرہ کے جو سامان نشو ونما ہوتے ہیں- سمجھنا چاہیے- اور ہجوم افکار بے جا اور خیالاتِ ناموزوں اور صدمہ ہائے ہوش ربا، کو بمنزلہ اولوں اور آفات ہائے آسمانی کے سمجھئے، اور صحبت بد اور اغوائے گمرہان کو بہ جائے اولوں، یا آگ کے قرار دیجئے، اور سمجھئے کہ جیسے کھیتی بہ سبب اختلاف مذکورہ کے ہر دفعہ اور ہر کھیت میں یکساں نہیں ہوتی،

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

ایسے ہی بنی آدم اعمال میں مختلف ہیں، نہ ہر آدمی ہر وقت یکساں عمل کرے، اور نہ سب بنی آدم اعمال یکساں رکھیں، اور نہ ان کے اعمال کی جزا- جو بمنزلہ کھیتی کی جھڑت کے ہے- برابر رہے۔

۳-تیسرے یہ کہ جیسے تخم میں سے جوں جوں شاخیں پھوٹتی جاتی ہیں، اسی قدر زمین بالوی، یعنی جڑ کی شاخیں پھیلتی جاتی اور جڑ موٹی ہوتی جاتی ہے؛ بل کہ اول بالوی پھیلتی ہے اور جڑ موٹی ہوتی ہے، تب کہیں شاخیں نکلتی ہیں، اسی طرح اعمال کی زیادتی اور اخلاق اور کمالات پنہانی کی ترقی ساتھ ساتھ ہوتی ہے؛ بل کہ عقل کے نزدیک اول اخلاق کی ترقی ہوتی ہے، پھر اعمال کی، کیوں کہ اگر وہ آدمیوں میں اخلاق مذکورہ میں تفاوت ہوتا ہے، تو ان کے اعمال میں بھی تفاوت ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ اخلاق کے بڑھنے سے اعمال بڑھتے ہیں، اعمال کے بڑھنے سے اخلاق نہیں بڑھتے، مگر جیسے تخم کا اچھا برا ہونا زمین کے کچھ اختیار میں نہیں، ایسے ہی اخلاق کی برائی اول انسان کے اختیار میں نہیں، چناں چہ اظہر من الشّمس ہے، لڑکپن ہی سے بے سکھلائے بعضے سخی، بعضے ممسک، بعضے شجاع، بعضے نامرد، بعضے ذہین، بعضے غبی ہوتے ہیں؛ بل کہ جیسے کسان مزارع، جو بیج زمین میں بوئے، زمین کو ویسے برگ و بار دینے پڑیں، اور آب و ہوا دھوپ کو اسی کی نشو و نما کی امداد کرنی لازم ہوتی ہے، اور اگر مزارع، زمین میں کسی قسم کا تخم نہ ڈالے، تو پھر نہ زمین سے کچھ برگ و بار نکالے جائیں اور نہ آب و ہوا، دھوپ سے کچھ امداد کی جائے، چناں چہ بے تخم زمین میں کتنا ہی کھاد ڈالو اور کتنا ہی پانی دو خاک نہیں ہوتا۔

اسی طرح جو تخم اخلاق، اللہ نے زمین میں ڈال دیا ہے، اس کی زمین دل سے پرورش ہوسکتی ہے اور آب وعظ و نصیحت وغیرہ سے اسی کا نشو و نما ہوگا، چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعضے آدمی نصیحت دونی برائیاں کرنے لگتے ہیں، سو اس کا باعث یہی ہوتا ہے کہ ان کے دل میں تخم بد ہوتا ہے، آب نصیحت سے اس کا نشو و نما ہوتا ہے، سو جب تخم اخلاق کی بھلائی برائی اختیاری نہ ہوئی اور جزا اور سزا، جو بمنزلہ پھل کے ہیں، ان کا دار و مدار تخم پر ہوا، چناں چہ پہلے کچھ کچھ بیان کیا گیا، اور آگے خوب طرح ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا، تو اب وہ لوگ کیا کہیں گے جو اس اندیشے سے کہ اگر خدا تعالیٰ کو خالق اختیاری کہیں گے، تو برے اعمال میں بندے کی کیا تقصیر ہوگی، جو اس کو سزا ہو، خدا کی نسبت افعال اختیاری کے خالق ہونے کے منکر ہوئے؟ اور یوں کہا کہ بندہ ہی اپنے افعال کا خالق ہے، کیوں کہ جو اندیشہ تھا، وہ تو سر کا سر پر رہا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ افعال اگر بالفرض بندے کی مخلوق سے ہوں، تو اخلاق تو بندے کی مخلوق نہیں، اخلاق کو اخلاق اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ خلقی ہیں؛ بل کہ جیسے آنکھ، ناک، صورت، شکل جیسی خدا نے بنادی، ویسی ہی بن گئی، ایسے ہی جیسے اخلاق خدا نے عنایت کردیے، کردیے، مثل شکل صورت کے ان میں تغیر تبدل

نہیں ہوسکتا، خدا کے بنائے کو سوا اس کے کون بدل سکے؟ جیسے بونے والا آنب کی گٹھلی نکال کر تھانولے میں جامن کا تخم بوسکتا ہے، اسی طرح البتہ خدا کے اختیار میں ہے کہ صورت اور اخلاق کو بدل دے، ورنہ کسی کا مقدور نہیں کہ شکل وصورت، اخلاق کو بدل دے، مگر یہ تو ظاہر ہے کہ تخموں ہی کے فرق سے پھل کا فرق ہوتا ہے، ورنہ سفید گیہوں اور کابلی چنے اور میٹھے آنب اور کھٹے آنب کے درختوں میں چنداں فرق نہیں ہوتا، ایسے ہی تخم اخلاق پر جزاوسزا کا مدار سمجھئے، مثلاً کوئی خدا کی بندگی بہ وجہ عدل، یعنی خدا کا حق سمجھ کر کرے، تو اس کی جزا بے شبہ بہ نسبت اس کے اچھی ہوگی، جو فقط لوگوں دکھلانے کو کرے، اور جب تخم اخلاق پر دارومدار جزاوسزا کا ہوا اور اخلاق خدا کے مخلوق ہوئے، تو افعال کو اپنا مخلوق کہہ کر کچھ فائدہ نہ اٹھایا، اور اس خیال بے جا سے کچھ حاصل نہ ہوا، ہاں یہ فائدہ البتہ بہت بڑا ہوا کہ ان کا کم فہم ہونا، اور بے ادب ہونا اپنے آپ کو خالق سمجھ کر خدا کے برابر قرار دینا ثابت ہوگیا، اب خداوند کریم ایسے لوگوں کو اگر سزا دے، تو کسی کو گنجائش اعتراض نہیں۔

افسوس کہ یہ لوگ- جو اہل اسلام میں کا ایک بڑا فرقہ ہے- حقیقت جزاوسزا کی نہ سمجھے، یہ نہ جانا کہ جزاوسزا ایک قسم خاص یعنی تخم اخلاق، اور اشجار اعمال کے پھل کا نام ہے، سو جیسے پھل ہی ہیں، پر تمیز کے لئے ہر ایک کا نام جدا جدا تجویز کرلیا ہے، اسی طرح جزاوسزا بھی پھل ہی ہے، پر اوروں سے تمیز کے لئے جدا جدا نام تجویز کرلیا ہے، سو درصورتے کہ جزاوسزا کی حقیقت یہ ٹھہری کہ وہ بھی ایک خاص قسم کا پھل ہے، تو جیسے درخت کو زمین کا مخلوق کہو، یا خدا کا، پھل بہرحال لگتا ہے، ایسے ہی اعمال کو اپنا مخلوق کہو، یا خدا تعالیٰ کا، جزاوسزا بہرحال مترتب ہوسکتی ہے، سو ایسی کیا ضرورت پڑی ہے کہ خدا جیسے خالق کو چھوڑ کر اوروں کی تلاش کریں؟ اگر تمہیں جزاوسزا کا ٹھور، بٹھانا ہے تو وہ تو یوں بھی ٹھور بیٹھ جاتے ہیں، یہاں تک کہ جیسے دارومدار پھل کے برے ہونے کا اگرچہ تخم پر ہی ہے، لیکن عرف میں درخت کا ہی پھل کہلایا جاتا ہے، ایسے ہی جزاوسزا کی بھلائی، برائی ہرچند اخلاق ہی پر ہونے کا موقوف ہے، لیکن عرف میں عمل ہی کی جزاوسزا کہتے ہیں۔

مع ہذا، لفظ جزاوسزا اس فرقے کے طور پر مزدوری اور تاوان یعنی ڈنڈ کو کہتے ہیں، کیوں کہ ان کے عقیدے کے موافق جیسے ہم پر، تم پر خدا کی بندگی واجب ہے، ایسے ہی خدا پر جزاوسزا واجب ہے، سو دونوں طرف سے حقوق کا ثابت اور واجب ہونا بعینہ مزدوری کی صورت ہے، سو اس طور پر ان کا مطلب تو- یعنی جزاوسزا کا ٹھیک بیٹھنا، جس کے لئے یہ معنی گھڑے تھے- حاصل نہ ہوا، چناں چہ معلوم ہوچکا، پر الٹی بہت سی خرابیاں سر دھرنی پڑیں، بعینہ یہاں ان کی ایسی مثل ہے کہ کوئی مینہ سے بھاگ کر پرنالے کے نیچے کھڑا ہو جائے، یا دھوپ سے بھاگ کر آگ میں گر پڑے، کیوں کہ اس صورت میں ایک تو یہ لازم آئے گا کہ جیسے مزدوری کی صورت میں حقوق میں اجیر اور مستاجر دونوں برابر ہوتے ہیں، پھر ایک دوسرے کے حق کے ادا

کرنے میں کچھ احسان نہیں سمجھا جاتا؛ بل کہ ادا نہ کرنا ظلم گنا جاتا ہے، ایسے ہی خدا اور بندے بھی حقوق میں برابر نکلے، جیسے خدا کا بہ سبب حقوق بندوں پر دباؤ تھا، بندوں کا بھی خدا پر دباؤ نکلا، سو اب نہ معلوم خدا ہی کو کیوں مکرم، معظم سمجھ رکھا ہے؟ اور بندوں ہی کو کیوں ذلیل اور خوار سمجھتے ہیں؟

انصاف تو یہ تھا کہ دونوں کو برابر ہی سمجھتے، دونوں ہی کو خدا سمجھتے اور دونوں ہی کو بندہ سمجھتے، فرق ہوتا، تو اتنا ہی ہوتا کہ جیسے نوکر تو آقا کی خدمت اور تعظیم کرتا ہے اور آقا نوکر کی خدمت اور تعظیم نہیں کرتا، ایسے ہی خدا کی بندگی بندوں پر واجب ہو اور بندوں کی بندگی خدا پر واجب نہ ہو، مگر ظاہر ہے کہ آقا کی خدمت اور تعظیم مول ہی کی نوکری کے بدلے مول ملتی ہے، نوکری سے پہلے اور موقوف ہو جانے کے بعد اگر نوکر آقا کی خدمت نہ کرے، تو کوئی ظلم نہیں ہوتا، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مول کی چیز حقیقت میں اور معنوں میں مول کے برابر ہی ہوتی ہے، اسی لئے روپئے کے کھوئے جانے سے جو رنج ہوتا ہے اور بے وجہ کسی کو دے دینا جو دشوار معلوم ہوتا ہے، خرید و فروخت میں نہ وہ رنج ہوتا ہے، نہ وہ دشواری پیش آتی ہے؛ بل کہ بہ خوشی بائع کو دے دیتے ہیں، سو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو خریدا ہے، اسے قیمت کے برابر سمجھنا چاہیے، اور یہی وجہ ہے کہ خریدتے وقت بھاؤ تاؤ کے چکانے میں طرفین سے کتنی کچھ تکرار ہوتی ہے، اور جو کوئی چیز اتفاق سے مہنگی بکتی ہے، یا سستی بک جاتی ہے، تو کیا کچھ رنج پیش آتا ہے؟ سو وہ تکرار مول کے اور چیز کے برابر کرنے لئے ہوتا ہے اور یہ رنج برابر نہ ہونے کے سبب سے۔

القصہ، آقا کی خدمت اور تعظیم مول کی ہوتی ہے، تو اس صورت میں بے شک وہ تعظیم اور نوکری کی نوکری دونوں برابر ہوں گی، سو در صورتے کہ دو شخص ایسے ہوں کہ کسی کا ان دونوں میں سے ایک دوسرے پر کسی طرح کا کچھ حق نہ ہو، اور پھر ایک ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی خدمت گاری کی نوکری کرے، تو- چوں کہ وہ خدمت مول کی ہے، جتنا کام کرتا ہے وتنا ہی وہ اسے کچھ دیتا ہے- عقل کے نزدیک دونوں برابر ہوں گے، ایک کو دوسرے پر کچھ فوقیت نہ ہوگی، باقی کوئی بے وقوف نہ سمجھے، تو ہم کو شکایت نہیں۔

بالجملہ، اگر یہی معنی جزا اور سزا کے ہیں، تو خدا اور بندے دونوں برابر نکلے، حالاں کہ اس کے برابر کسی کا ہونا عقل کے نزدیک ایسا محال ہے، جیسے کالے توے اور آفتاب کا برابر ہونا، اور اس رسالے میں بھی یہ بات بہت جگہ سے نکلے گی۔ بالجملہ، نوکر اور آقا دونوں برابر ہوا کرتے ہیں، کیوں کہ مول کی چیز تو برابر ہوتی ہی ہے اور سوا نوکری اور آقائی کے علاقے کے نوکر اور آقا میں کوئی ایسا علاقہ نہیں ہوتا کہ جس کے سبب آقا کو نوکر پر خدمت کا استحقاق ہو، جیسا میاں اور غلام اور عاشق اور معشوق کا علاقہ نہیں، تو نوکری ہی دینے کی کیا ضرورت ہوتی؟ سو اگر یہی جزا اور سزا کے معنی ہیں تو:

۱- ایک تو یہی لازم آئے گا کہ ہم تو غلام، باندی، اسباب وغیرہ کے فقط خریدنے، یا قبضہ کر لینے

کے باعث مالک بن بیٹھیں، حالاں کہ مول بھی خدا کا پیدا کیا ہوا، غلام، باندی، اسباب بھی خدا کے پیدا کیے ہوئے، اس نے سب کو وجود دے رکھا ہے، اور خدا جو خالق ہے، وہ تمہارا، ہمارا مالک نہ ہو، یہ تو اس سے بھی پرلے درجے کی ہٹ دھرمی ہے کہ ایک تو محنت کر کے کچھ کمائے اور دوسرا اس کو دبا بیٹھے اور اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے، اور وجہ پوچھو، تو کہے کہ میرے قبضے میں آ گئی، اس لئے اپنی ملک سمجھتا ہوں، ورنہ حقیقت میں یہ چیز پیدا کی ہوئی اسی کی ہے، نہ میں نے مول لی اور نہ اس نے مجھے ہبہ کی، سو آپ ہی فرمائیے یہ کون سی وجہ معقول ہے؟ پھر تم بھی جب پیدا کرنے والے ہی کو مالک قرار دیتے ہو اور بے وجہ کے قبضے کا کچھ اعتبار نہیں کرتے، تو ہم خدا کے پیدا کیے ہوئے بھی، اور پھر اس کے قبضے میں، چاہے جلائے، چاہے مارے اور ہم سے جو کام چاہے، سو لے، کیوں کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ سب موجودات اپنے افعال اور تاثیرات کے حق میں خدا کے سامنے بمنزلہ آلات کے ہیں۔

القصہ، اگر یہی جزا و سزا کے معنی ہیں، تو ایک تو ہمارا، تمہارا خدا کی ملک سے خارج ہونا لازم آئے گا اور یہ سراسر غلط ہے، دوسرے ہمارا اور خدا کا برابر ہونا لازم آئے گا، کیوں کہ نوکر اور آقا نوکری سے پہلے بھی برابر ہوتے اور بعد نوکری کے برابر رہتے ہیں، چناں چہ ابھی ثابت ہوا ہے، اور خدا کی برابری جب ہو سکے، جب کوئی موجود اصلی ہو؟ اور یہ پہلے ثابت ہو گیا ہے کہ سوائے خدا کے اور کوئی موجود اصلی نہیں۔

۲- دوسری خرابی یہ ہے کہ جیسے نوکر روپئے کا محتاج ہوتا ہے اور اس کی طمع میں دوسرے کی خدمت کرتا ہے، ایسے ہی آقا خدمت کا محتاج ہوتا ہے اور اپنے کاروبار کی ضرورت میں روپیہ سی محبوب چیز کو ہاتھ سے کھوتا ہے، سو خدا اور بندوں میں اگر آقائی اور نوکری کا علاقہ ہو، تو بندہ تو محتاج تھا ہی، خدا بھی محتاج نکلے گا، حالاں کہ اس کو کچھ احتیاج نہیں، جتنی خوبیاں سب اس میں ازل سے ہیں اور ابد تک رہیں گی، چناں چہ اس کا بھی اثبات ہو چکا، اور اسی سے یہ بھی نکل آیا کہ اس کا کوئی نقصان نہیں کر سکتا، کیوں کہ نقصان کسی خوبی کے جاتے رہنے کو کہتے ہیں، اور میں عرض کر چکا ہوں کہ اس کی خوبی ازلی و ابدی ہیں، اور جب اس کا کوئی نقصان نہیں کر سکتا، تو پھر تاوان اور ڈانڈے کے کیا معنی؟ (۱)

۞ ...... ۞ ...... ۞

---

(۱) خدا اور بندہ کے درمیان اگر آقا اور نوکر کی حیثیت تصور کیجائے تو اس سے یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جیسے نوکر روپے کا ضرورت مند ہوتا ہے اور اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے دوسرے کی خدمت کرتا ہے ایسے ہی آقا بھی خدمت کا ضرورت مند ہوتا ہے جس کے لئے روپے جیسی محبوب شئ کو خرچ کرتا ہے، خدا اور بندوں میں اگر آقائی اور نوکری کا تعلق ہو تو جس طرح بندہ محتاج ہے اسی طرح خدا بھی نعوذ باللہ محتاج ہوگا حالاں کہ اللہ تعالیٰ کو کسی قسم کی احتیاج اور ضرورت نہیں، کیوں کہ احتیاج علامت نقص ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں ہرگز نہیں ہوسکتی وہ تو ایسی ذات ہے جس میں ازل سے ابد تک خوبیاں ہی خوبیاں ہیں، نقائص اور عیوب سے کلیۃً پاک ہے، لہٰذا خدا اور بندہ کے درمیان یہ تعلق بھی نہیں ہوسکتا۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۳۸

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

۳-تیسری خرابی یہ ہے کہ بندوں کا رتبہ خدا سے بڑھ جائے گا، تفصیل اس کی یہ ہے کہ دو شخصوں میں ایسے علاقے -جس کے سبب ایک کو دوسری کی حسب مرضی کرنا لازم ہو- پانچ، چار قسم پر ہے: نوکری اور غلامی، اور احسان اور حکومت، اور عاشقی، ان چاروں میں سے اول میں تو دوطرفی مطالبہ اور مواخذہ ہوتا ہے، باقیوں میں سے ایک ہی طرف سے، چناں چہ ظاہر ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فیما بین بندوں کے چاروں، پانچوں قسم کے علاقے پائے جاتے ہیں، پھر اگر خدا میں اور بندوں میں ایک نوکری اور آقائی ہی کا علاقہ ہوا، تو یہ معنی ہوئے کہ بندوں میں تو ایسے بھی ہیں کہ ان کا تو اوروں پر دباؤ ہے اور ان پر اوروں کا نہیں، لیکن خدا کا یہ رتبہ نہیں؛ بل کہ اگر اس کا کسی پر دباؤ ہے، تو اس پر بھی اس کا دباؤ ہے۔(۱)

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

(۱) تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ بندوں کا رتبہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے بڑھ جائے گا وہ اس طرح کہ دو انسانوں میں ایسے علاقے (تعلقات) کہ جس کے سبب ان میں سے ایک کو دوسرے کی مرضی کے مطابق کام کرنا لازم ہو، چار طرح کے ہوتے ہیں (جیسا کہ مطبع قاسمی والے نسخے میں ہے)(۱) نوکری اور غلامی (۲) احسان، (۳) حکومت، (۴) عاشقی، ان چار علاقوں میں سب سے پہلے علاقہ میں دونوں طرف سے اپنے اپنے حقوق اور ضرورت کی تکمیل کا مطالبہ ہوتا ہے، نوکر اپنی نوکری کی اجرت کا مطالبہ کرتا ہے اور آقا...... بقیہ اگلے صفحہ پر

اب الحمدللہ کہ اثبات حسن وقبح افعال سے نجات پائی، گو پہلے سے بھی بایں لحاظ کہ عالم ظاہری کی پانچ قسمیں ہیں: مبصرات، مسموعات، مشمومات، مذوقات، ملموسات، یعنی جو ان پانچ حواس سے معلوم ہوتے ہیں اور پانچوں کی پانچوں قسموں میں بھلے برے کا فرق ہے، صورت، شکل، آواز، ذائقے وغیرہ میں سے اگر ایک اچھی ہے، تو دوسری بری پھر کیا معنی کہ اعمال میں حسن وقبح کا فرق نہ ہو؟ یوں گمان ہوتا تھا کہ بے شک بعضے عمل اچھے اور بعضے برے، پر اب بفضلہ تعالیٰ یقین کامل ہوگیا کہ اعمال ظاہر؛ بل کہ خیالات دلی میں بھی مثل اخلاق باطن کے فرق حسن وقبح ہے، اور ہر عمل کسی نہ کسی مرتبے کا حسن وقبح رکھتا ہے۔(۱)

جس طرح ان سب میں اچھے برے کا فرق ہے اسی طرح انسان کے افعال میں بھی اچھے برے کا فرق ہے خواہ ان افعال کا تعلق ظاہر سے ہو یا دل میں وارد ہونے والے خیالات سے ہو یا اخلاق باطن سے ہو۔

جب اس خستہ دل کا اس بات میں اطمینان ہوا، اپنی سادہ لوحی سے پہلی چاٹ پر خیال میں آیا کہ ان کا فرق مراتب بھی دریافت کیجئے، تا اس کے موافق پابند ہوکر عمر رواں کو آخر تک پہنچایئے، اس فکر میں جو سر جھکایا، تو یہ خیال محال نظر آیا، اول تو عقل نارسا نے یہ کہا کہ جیسے انسان، گھوڑے، وغیرہ حیوانات کے افراد میں باوجود اتحاد نوعی کے آج تک کسی کی صورت اور آواز دوسرے کی صورت و آواز سے ایسی مطابق نہیں ہوئی کہ کچھ فرق نہ رہے، کتنا بڑا ان دونوں کا خزانہ ہے کہ ہر جم نئی ہی نکلتی چلی آتی ہے۔

پچھلے ص کا بقیہ..... خدمت کا مطالبہ کرتا ہے اس طرح دونوں ایک دوسرے کے محتاج اور ضرورت مند ہوئے، اور باقی تین میں ایک ہی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے۔ اب اگر خدا اور بندوں کے درمیان پہلے قسم کا علاقہ ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جس طرح بندوں پر یہ خدا کا اختیار اور دباؤ ہے اسی طرح بندوں کا اختیار اور دباؤ بھی خدا پر ہے، حالاں کہ یہ محال ہے کیوں کہ خدا تعالیٰ ایک با اختیار، بے احتیاج، اور طاقتور ہستی ہے، اور جس کا یہ رتبہ ہو، اس پر کسی کا دباؤ اور اختیار نہیں چل سکتا، باقی تین علاقے بلاشبہ ہو سکتے ہیں، کیوں کہ ان میں کوئی نقص یا خرابی لازم نہیں آتی، اللہ تعالیٰ احسان کرنے والا ہے اور بندہ اس کے احسان کا محتاج ہے، اللہ تعالیٰ اس کائنات کا اکیلا حاکم ہے ساری کائنات اور اس میں بسنے والی جملہ مخلوقات اس کی محکوم اور رعیت ہیں، اللہ تعالیٰ کی واحد ذات ہے جس کے اندر جمال، کمال، نوالی (بخشش وعطا) بدرجہ اتم موجود ہیں، اس لئے انسانی فطرت اور عقل وخرد کا تقاضہ ہے کہ ساری مخلوق اس کی عاشق ہو، اور وہ اکیلا معشوق ہو، اس علاقہ میں بھی کسی قسم کا نقص یا عیب نہیں۔

(۱) سابق میں بندہ کے افعال کے حسن وقبح کے ضمن میں گفتگو ہوئی تھی کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق خود ہے اور اس کی دلیل معتزلہ یہ دیتے ہیں کہ اگر بندہ کے افعال کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کہیں گے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی اور سوء ادبی لازم آئے گی، کیوں کہ بندہ کے افعال میں اچھے کے ساتھ برے بھی ہوتے ہیں، اگر ان افعال کا خالق اللہ تعالیٰ کو قرار دیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے اللہ تعالیٰ سے افعال حسنہ کے ساتھ افعال قبیحہ بھی صادر ہوئے، اور یہ اللہ تعالیٰ کی عظمت شان کے خلاف ہے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، حجۃ الاسلامؒ فرماتے ہیں کہ ”اب الحمدللہ کہ اثبات حسن وقبح افعال سے نجات پائی“ پھر اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عالم ظاہری کی پانچ قسمیں ہیں (۱) مبصرات: وہ چیزیں جن کا علم دیکھنے سے ہوتا ہے، (۲) مسموعات: وہ چیزیں جن کا علم سننے سے ہوتا ہے، (۳) مشمومات: وہ چیزیں جن کی حقیقت کا پتہ سونگھنے سے لگتا ہے، (۴) مذوقات: وہ چیزیں جن کی حقیقت چکھنے سے معلوم ہوتی ہے، (۵) ملموسات: وہ چیزیں جن کی حقیقت کا ادراک چھونے سے ہوتا ہے، ان میں سے ہر ایک قسم کے افعال میں جس طرح حسن ہوتا ہے اسی طرح قبح بھی ہوتا ہے مثلاً مبصرات: میں اچھی شکلیں اور صورتیں بھی آتی ہیں بھدی اور بری بھی، مسموعات میں اچھی آوازیں بھی ہوتی ہیں خراب آوازیں بھی، مشمومات میں خوشبوئیں بھی آتی ہیں بدبوئیں بھی مذوقات میں کھٹے میٹھے نمکین کڑوے کھٹے میٹھے، کسیلے، ہر قسم کے ہوتے ہیں، ملموسات میں ٹھنڈے گرم، سخت، ملائم، ہر قسم کا لمس آتا ہے۔

اسی طرح ہر فرد بشر ہر روز نئے نئے عمل کرتا ہے، آج تک اس خزانے میں ٹوٹ نہیں آیا اور نہ آئے، تو کہاں تک اس کی تفصیل دریافت کرے گا، مع ہذا اگر ایسی ایسی عقلوں سے یہ کام چلتا، یہ اختلاف عظیم- جو درباب احکام اور اعمال کے نظر آتا ہے- کیوں ہوتا؟؛ بل کہ ایسی ہی عقول ناقص کی اتباع کا ثمرہ ہے کہ افراد انسان میں باوجود اتحاد نوعی کے اتنا کچھ اختلاف ہے کہ ایک دوسرے کا دشمن جان ہے، اور نیز اجسام میں باوجودے کہ ظاہر ہے اور اس کے اربع عناصر سے مرکب ہونے کا سنے سنائے ہمیں یقین کامل ہوگیا ہے، بہ سبب اس اختلاف کے کہ کسی میں کوئی عنصر زیادہ ہے، کسی میں کوئی، کسی چیز کے مزاج کی کیفیت یعنی گرم ہے، یا سرد، اور گرم وسرد بھی ہے تو کس درجے کی؟ بے اطباء کے بتلائے معلوم نہیں ہوتی، اسی طرح اعمال کا حال اور ان کے حسن وقبح کی تفصیل باوجود اس کے کہ بہ نسبت اجسام کے کہیں باریک اور لطیف ہیں، ہم سے کم عقلوں سے کاہے کو دریافت ہوگا؟

الغرض، بایں وجوہ مذکورہ بعض ابنائے جنس کا قول- کہ انسان کو اپنی عقل کی اتباع کافی ہے، کیا دین، کیا مذہب؟ گو اس وجہ معقول سا نظر آیا کہ آخر عاقلوں کی اتباع بھی عقل کی اتباع ہے، پر ان کی غرض پر مطابق کرکے دیکھا، تو سراسر غلط پایا، اور یوں سمجھ میں آیا کہ ہر کسی کو اعمال کے حسن وقبح کی تفصیل کے دریافت کرنے میں اپنی عقل کی پیروی کرنی بھی ایک قسم کی بے عقلی ہے، کیوں کہ عقل کا کہنا جب قابل تسلیم ہے کہ اس کو اپنی معلومات میں ایسا اطمینان ہو کہ جیسے ہم کو، تم کو دو دونی چار اور چار کے جفت ہونے میں اور تین کے طاق ہونے میں یقین اور تسکین ہے، اور جب اسے ہی خود تردد ہو، تو اس کے کہے کا کیا اعتبار؟ اور ظاہر ہے کہ درباب دریافت کرنے حسن وقبح اعمال وافعال؛ بل کہ عقائد اور تفصیل اخلاق کی، عقل کے چراغ گل ہیں، ایسا یقین اور اطمینان سوائے دو چار باتوں کے کسی کو نہیں ہوتا، یہ بات کچھ بیگانی نہیں، جس میں احتمال غلط ہو، ہمارا تمہارا ہی ذکر ہے۔

غرض، اس بات کے سب ابنائے جنس شاہد ہیں، بایں ہمہ عقول میں ایسا ہی تفاوت ہے جیسے ذروں اور شمع، اور چراغ اور ستاروں، چاند، سورج کے نور میں فرق ہے، اول تو بعضی کیفیات اجسام کے رنگوں کی دن ہی میں معلوم ہوتی ہیں، رات کو ان کی خبر نہیں ہوتی، کشمشی، عنابی، ملکوہی رات کو سب ایک ہی رنگ معلوم ہوتے ہیں، دوسرے اگر فرق بھی معلوم ہوا، تو کہیں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ جتنا دن میں معلوم ہوتا ہے اور دن کو بھی جب ہی یہ تفصیل کھلتی ہے کہ کوئی گرد وغبار نہ ہو، ایسا ہی ہر عقل سے فرق مراتب اعمال معلوم نہیں ہوسکتا، ایسی عقل کامل چاہیے، جو حکم آفتاب رکھتی ہو، پھر اس پر غبار خواہش اس کے نور کو مکدر نہ کردے، کیوں کہ تجربہ اور سب لوگوں کے اتفاق سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ محبت میں آدمی کی عقل زائل ہو جاتی ہے، مشہور ہے کہ خواہش کے غلبے میں آدمی اندھا ہو جاتا ہے: محبت کیا، بھلے چنگے کو دیوانہ بناتی ہے

اسی لئے اپنے اور اپنے دوستون کے عیوب پر کم تر نظر ہوتی ہے اور اپنی تھوڑی سی بھی بھلائی کی

زیادہ خبر ہوتی ہے، سواس زمانے میں ایسی عقل کو چراغ لے کر ڈھونڈیے، تو پتہ نہیں ملتا، مع ہذا، خواہشوں کے غلبے کا یہ حال ہے کہ سب جانتے ہیں، اور اگر فرض کرو کوئی ایسا عاقل ہو بھی تو ہم کو کیا، اپنی عقل کی نارسائی تو معلوم ہے، سواس کم فہم کو یہ مشکل پیش آئی کہ میں اور جو مجھ جیسے ہوں، وہ کیا کریں؟ بے اس کے۔ کہ کسی کامل العقل کا، کہ جس کا ابھی مذکور ہوا ہمیں کمال عقل کسی دلیل کامل سے ثبوت کو پہنچے اور ہم اس کی اتباع کو لازم پکڑیں۔ گذارہ نہیں، سواس کی تلاش میں بڑی حیرت پیش آئی، پر مقصود کی کہیں بو بھی نہ پائی۔

جب اس گرداب میں بہت چکر کھایا اور اس فکر نے خوب دیوانہ بنایا، غیب سے امداد ہوئی، یہ بات خیال میں آئی کہ خدائے کریم سے التجا کیے بغیر نہیں بنتی، الغرض، سب طرف سے پھر پھرا کر اور چاروں طرف سے دھکے کھا کر خدائے کریم کی طرف رجوع کیا، دل ہی دل میں یہ عرض کرتا تھا کہ الٰہی! بے تیری امداد کے کام نہیں چلتا، اس بے کس کو تو ہی بنائے گا، کوئی ایسی سبیل کر جس سے میں گم گشتہ، رستے لگوں:

قطرۂ دانش کے دادستی زپیش ☆ متصل گرداں بہ دریاہائے خویش (۱)

۞ ...... ۞ ...... ۞

---

(۱) اللہ اکبر! یہ کارخانہ قدرت کتنا بڑا ہے کہ اس میں جتنی بھی اصناف وانواع اور اجناس واقسام کی چیزیں موجود ہیں ان میں بعض کے اندر اتحاد نوعی (ایک ہی قسم) کے باوجود صورت، شکل، خواص وغیرہ میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہے، اور معاملہ بس اتنا ہی نہیں بل کہ ہر لحہ اور ہر آن وجود میں آنے والی مخلوقات اور اشیاء پہلے سے موجود مخلوقات واشیاء سے مختلف تو ہوتی ہی ہیں، خود آپس میں مختلف اور جو چیزیں مستقبل میں وجود میں آتی ہیں ان سے بھی کلیۃً مختلف، ٹھیک اسی طرح ہر انسان ہر روز نئے نئے کام کرتا ہے؛ مگر اس کارخانہ قدرت میں تنوع کی کمی نہیں آتی اور نہ آئے گی۔ انسانوں میں باہم اتحاد نوعی ہے اور ہر ایک کو اللہ تعالیٰ نے چار عناصر سے خلق کیا ہے مگر اس کے باوجود بعض افراد انسانی میں بعض عناصر کا غلبہ ہوتا ہے، مثلاً ایک شخص کا مزاج گرم ہے، ایک کا ٹھنڈا ہے، ایک کے مزاج میں ٹھہراؤ اور استحکام ہے دوسرے کے مزاج میں تلون اور عدم استحکام ہے بل کہ سیال طبیعت ہے۔ بعض کے مزاج میں لطافت، بعض کے مزاج میں کثافت اور بعض کے مزاج اور طبائع کا تو بڑے بڑے حاذق و ماہر طبیبوں وحکیموں کو بھی پتہ نہیں چلتا، اس کے باوجود انسان کا یہ دعویٰ کتنا مضحکہ خیز ہے کہ اسکی عقل اس کی رہنمائی کے لئے کافی ہے کہ اگر کوئی شئ ان کی عقل اور سمجھ میں آجائے تو وہ ان کے نزدیک درست اور حق اور اگر کوئی چیز ان کی عقل اور سمجھ میں نہ آتے تو وہ غیر درست باطل، دراصل ہر معاملہ میں عقل کی اتباع کوئی عقلمندی نہیں بل کہ خود بے عقلی اور حماقت ہے، کیوں کہ عقل کی ہر بات کو ماننا اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے جب اس کو اپنی معلومات میں ایسا راسخ اور پختہ اطمینان ہو جیسے دو اور دو چار ہونے میں اور جیسے دو کے جفت اور تین کے طاق ہونے میں یقین ہوتا ہے، مگر جب عقل خود ہی تردد اور شک کا شکار ہو جاتی ہے تو اس کی بات کا کیا اعتبار؟ پھر بندہ کے افعال واعمال، عقائد اور اخلاق میں حسن وقبح کی تفصیل میں تو عقل کے سارے چراغ ہی گل ہیں، مستزاد برآں یہ کہ عقلوں میں بھی فرق ہوتا ہے اور یہ فرق بعض مرتبہ ایسے ہی ہوتا ہے جیسے سورج، چاند، ستاروں، ذروں اور چراغوں کی روشنی اور چمک میں فرق ہوتا ہے کہ بعض اجسام کے رنگوں کی کیفیات کا پتہ محض اسی وقت چلتا ہے جب انسان سورج کی روشنی میں جاتا ہے جس کے لئے چاند ستاروں اور چراغوں کی روشنی ہی کافی نہیں ہوتی ایسے ہی اعمال کے مراتب کا فرق ہر عقل سے معلوم نہیں ہوتا اس کے لئے ایسی عقل درکار ہوتی ہے جو سورج کی طرح ہو اور خواہش نفس کا غبار اس پر نہ ہو، کیوں کہ یہ بات زبان زد خاص وعام ہے اور لوگوں کے تجربات سے بھی درست معلوم ہوتی ہے کہ محبت میں آدمی کی عقل کام کرنا چھوڑ دیتی ہے، اور غلبۂ محبت میں انسان اندھا ہو جاتا ہے۔ ع محبت کیا، بھلے چنگے کو دیوانہ بناتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کی نظر اپنی ذات کی خامیوں اور دوستوں کے عیبوں پر زیادہ نہیں ہوتی اس کے برعکس اپنی تھوڑی سی بھی خوبی پر نظر زیادہ ہوتی ہے پھر آج کے دور میں جو نفسا نفسی اور خود غرضی کا دور ہے ایسی عقل چراغ لے کر ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملتی جس کو دوسروں کی خامیوں سے زیادہ اپنی خامیاں اور اپنی خوبیوں سے زیادہ دوسروں کی خوبیاں نظر آتی ہوں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۳۹

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

سو قربان جایئے اپنے خدائے بے نیاز کے کہ مجھ سے ناکارہ کی دعا قبول فرمائی اور وہ سوجھائی کہ جس سے یہ گرہ کھلنے کو آئی، یوں خیال میں آیا کہ ہر قوم اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ مربوط جانتے ہیں اور ان کا کہا ہر بات میں مانتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا کہا، خدا ہی کا کہا ہے، تو بھی اس بات میں جی لگا، عجب نہیں کہ اسی طریق سے کام چلے، جب یہ خیال جی میں جما، تو یوں سمجھ میں آیا کہ اول اس ارتباط کی حقیقت دریافت کر، اگر ممکن الوقوع معلوم ہو، تو جب کسی کے مربوط ہونے میں اپنی تسلی کر کے اتباع کا ارادہ کرنا۔

اس تجسس میں لگا، تو عجیب قصہ پیش آیا، کہ کوئی کچھ کہتا ہے، کوئی کچھ کہتا ہے، بعضے تو اپنے پیشواؤں کو بندۂ خدا رسیدہ سمجھتے ہیں اور ان کے حق میں یہ اعتقاد رکھتے ہیں:

مردان خدا، خدا نہ باشند ☆ لیکن ز خدا جدا نہ باشند

الغرض، ان کو صاحب اسرار خداوندی جان کر بعضوں کی نسبت یہ دعوی کرتے ہیں کہ ان کے واسطے سے خداوند بزرگ نے اپنے احکام باقی بندوں کو پہنچائے ہیں، اور اسی لئے ان کو پیغام بر اور رسول

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اور نبی کہتے ہیں، کیوں کہ ان لفظوں کے معنی کا حاصل وہی خبر سانی ہے، اور اس دعویٰ کو ان کے اقرار سے ثابت کر کے ان کی کہی باتوں کو خدا کا کہا سمجھتے ہیں، اور بعضے اپنے مقتداؤں کو خدا کا بیٹا، یا مظہر خدا سمجھتے ہیں، اور اس کے یہ معنی کہتے ہیں کہ جیسے ہمارے تمہارے ابدان سے ہماری تمہاری ارواح کو ایک تعلق خاص ہے کہ جس کے سبب ارواح بدن اور اعضائے بدن پر حکم راں ہیں، اور بدن کے سب افعال، یہاں تک کہ خورد ونوش اور پاخانہ پیشاب بھی ارواح کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور روح کی کیفیات ذاتی: رنج، خوشی، خوب، حیا، غصے وغیرہ کا اثر بدن تک پہنچتا ہے، یعنی رنج میں دبلا اور خوشی میں موٹا ہو جاتا ہے، اور غصے میں چہرے کا رنگ سرخ اور خوف میں زود اور حیا میں انسان سرنگوں ہو جاتا ہے اور ادھر بدن کے موافق، مخالف سے روح کو اثر پہنچتا ہے، عافیت میں سرور اور مرض میں تکلیف، کھانے سے لذت اور بھوک پیاس سے الفت اٹھاتی ہے، ایسا ہی تعلق خدائے کریم کو بجائے ارواح کے، بعض ابدان سے حاصل تھا، اسی لئے ان ابدان کی حرکات کو خدا کے افعال اور ان کی زبانوں کے کہے کو خدا کے اقوال سمجھتے ہیں، اور ان احکام کو احکام خداوندی سمجھ کر دل وجان سے ان کی اتباع کرتے ہیں اور اپنی حقانیت کا دم بھرتے ہیں۔

اس اختلاف میں پھر بہت چکر آیا، پر ہزار شکر اس منعم حقیقی کا - کہ جس نے یہ چراغ عقل عنایت فرمایا، جس سے حق وباطل جدا جدا نظر آیا۔

یہ بات تو سرے سے سمجھ ہی میں نہ آئی کہ خدائے بزرگ کو کسی بدن سے ایسا علاقہ ہو، جیسا ہماری روح کو ہمارے بدن سے، خدائی کجا اور یہ احتیاج کجا؟ کہ کبھی بھوک اور پیاس ستائے اور کبھی پاخانہ پیشاب کا دباؤ جان پر بنائے، گرمی، سردی، خشکی، تری، مرض، موت وغیرہ جس پر سب کے سب حکومت کریں اور ہر ایک اپنا دبدبہ دکھائے اور کھانا پینا، دوا دارو اس پر ناز کریں اور وہ سب کے ناز اٹھائے، ایسے خدا ہی کو سلام ہے، بایں ہمہ اس میں اور ہم میں کیا فرق رہا؟ اگر وہ خدا ہے، تو ہم بھی خدا ہیں، اگر فرق ہوگا، تو چھوٹے بڑے ہی کا فرق ہوگا، خدا تو ایسا ہونا چاہیے کہ وہ کسی کا محتاج نہ ہو اور سب اس کے محتاج ہوں، وہ کسی کا محکوم نہ ہو اور سب اس کے محکوم ہوں، اس پر کسی کا زور نہ چلے، اس کا سب پر زور چلے، بھلا غضب ہے کہ نہیں کہ خدا ہو کر ایسی بے حقیقت چیزوں سے - جیسے بھوک پیاس، پاخانہ پیشاب، گرمی سردی وغیرہ - دب نکلے، اور وہ بھی اتنا کچھ کہ جس طرح نچائیں، ناچے، اور جس طرف لے چلیں، چلے، اور بایں ہمہ جو ان چیزوں کا محتاج ہوگا، وہ وجود کا پہلے محتاج ہوگا، کیوں کہ یہ سب چیزیں اپنے وجود کی محتاج ہیں، اگر ان کا وجود نہ ہو، تو یہ چیزیں، نہ گرمی، نہ سردی، نہ بھوک، پیاس؛ بل کہ جتنے نام، یا جتنے وصف ہیں، سب میں وجود اول ہے اور وہ بعد میں، آسمان کو آسمان، اور زمین کو زمین، اور سورج کو سورج، اور چاند کو چاند، انسان کو

انسان، حیوان کو حیوان جب ہی کہیں گے، جب وہ موجود ہوں گے، بعد اس کے آسمان کی بلندی اور گولائی، اور چاند، سورج کی روشنی اور صفائی، انسان کی قابلیت اور قیام وقعود، رفتار، سیاسی، سفیدی، علیٰ ہذا القیاس اور بھی بعد میں ہیں، کیوں کہ اول وجود ہوا، جب کہیں آسمان، چاند، سورج کہلائے، پھر بلند اور روشن اور قابل وغیرہ ان کے القاب ٹھہرائے۔

القصہ، سورج کی روشنی اپنے وجود کی جدا محتاج، سورج کی جدا، سورج کی وجود کے دینے والے کی جدا محتاج، تو اب دیکھئے کہ بھوک پیاس وغیرہ اپنے وجود کی جدا محتاج، ان سے اسباب کی۔ جن سے بھوک پیدا ہوتی ہے۔ جدا محتاج، بھوکے، پیاسے کی جدا محتاج، کیوں کہ اگر یہ نہ ہوں، تو بھوک کس کو لگے؟ ایسے ہی بھوکوں کے وجود کی جدا محتاج، بھوکوں کے وجود دینے والے کی جدا محتاج، اور اس سلسلۂ ایجاد میں جو جو عطائے وجود کے آلات ہوں گے، ان کی جدا محتاج، اور ان کی کچھ حدود پایاں ہی نہیں، گنیے، تو گنے نہیں جاتے۔

الغرض، جو بھوک وغیرہ کا محتاج ہوگا، تو وہ غذا اور غذا کے وجود اور سامان غذا اور ان کے وجود اور ان سب کے موجود کرنے والے کا محتاج ہوگا، سو بعد غور کے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایک دانے کی پیدائش میں اربع عناصر: زمین وآسمان، مینہ، بوند، ہوا، سورج سب کی ضرورت ہے، زمین، مینہ، ہوا، سورج کی ضرورت تو سارے کسان جانتے ہیں، پر باقیوں کی ضرورت کی خبر شاید نہ ہو، اگر اندیشۂ تطویل نہ ہوتا، تو اپنے حوصلے کے موافق کچھ بیان کرتا، پر یوں سمجھ کے کہ اذکیاء کو اس سے زیادہ کچھ ضرورت نہیں، اس بات کو یہیں چھوڑ کر مقصود کی طرف مائل ہوتا ہوں۔ (۱)

---

(۱) ہر قوم، اپنے پیشواؤں اور مقتداؤں کے بارے میں یہ اعتقاد رکھتی ہے کہ ان کا تعلق اور رابطہ خدا سے ہے اور ان کا کہا ہوا، خدا ہی کا کہا ہوا ہے، جب یہ ہے ذہن میں آئی تو میں نے سوچا کہ سب اس ارتباط اور تعلق کی حقیقت کا پتہ لگانا چاہیے کہ کیا واقع ہر پیشوا اور ہر مقتدا کا تعلق اور رابطہ خدا کے ساتھ ایسا ہی ہوتا ہے؟ جب اس جستجو میں لگا تو معلوم ہوا کہ بعض قومیں تو اپنے پیشواؤں کو خدا رسیدہ تصور کرتی ہیں، اور ان کے بارے میں یہ خیال کرتی ہیں کہ وہ اگر چہ خدا تو نہیں ہیں مگر خدا سے جدا بھی نہیں ہیں، جیسے پیغمبر نبی اور ولی، اور بعض قومیں اپنے مقتداؤں کو خدا کا مظہر اور اس کا بیٹا سمجھتی ہیں، اور اس کے معنی یہ بیان کرتی ہیں کہ جیسے ہمارے جسموں کا ہماری روحوں سے ایک خاص تعلق ہے، اسی تعلق کی وجہ سے روحیں جسموں پر حکم چلاتی ہیں، جیسے جسموں کے تمام افعال، خورد ونوش بول وبراز، وغیرہ روحوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور روحوں کی ذاتی کیفیات جیسے خوشی وغمی، خوف، حیا، اور غصے کا اثر جسم پر ہوتا ہے کہ خوشی میں موٹا غم میں دبلا، خوف میں پیلا، غصہ میں سرخ اور حیا میں رنگ متغیر ہو جاتا ہے، اور جسم کے موافق یا مخالف کا اثر روح پر بھی پڑتا ہے کہ جسم کی خوشحالی میں مسرور، اور بدحالی میں رنجور ہو جاتی ہے، ایسا ہی تعلق خدا تعالیٰ کو ارواح کے بجائے اجسام سے حاصل تھا، یہی وجہ ہے کہ وہ لوگ جسموں کی حرکات کو خدا تعالیٰ کے افعال اور ان کی زبانوں کی حرکات کو خدا تعالیٰ کے اقوال تصور کرتے ہیں اور ان کو احکام خداوندی کا درجہ دے کر دل وجان سے ان کی اتباع کرتے ہیں، اور خود کو حق پر بتلاتے ہیں۔ یہ بات تو سرے سے انسانی سمجھ سے باہر ہے کہ خدا تعالیٰ کو کسی کے بدن سے ایسا تعلق ہو کہ جیسا ہماری...... بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر..........

جناب من! اس صورت میں جو محتاج، غذا کا ہوگا، تو واقع میں بے مبالغہ تمام عالم کا محتاج ہوگا، اور ان سب کے وجود کی اس کو ضرورت ہوگی، تو اس صورت میں اول تو یہ خرابی ہوگی کہ تمام موجودات کو اپنے وجود میں خدا کا محتاج سنا تھا، یہاں الٹے بانس پہاڑ کو جانے لگے، خدا بھی ان کے وجود کا محتاج نکلا۔

دوسرے خدا میں اور ہم میں کیا فرق رہا؟ خدا بھی محتاج، ہم بھی محتاج، خدا کو غنی اور بے پروا ہونا چاہیے، کیوں کہ حکومت اور آقائی کو غنی ہونا اور بے پروائی لازم ہے، دنیا میں جتنا کوئی حاکم ہوتا ہے، وتنا ہی غنی اور بے پروا ہوتا ہے، خدا تو سب طرح سے حاکم ہے، سو سب ہی طرح سے وہ غنی اور بے پروا اور بے نیاز ہوگا۔

تیسرے یہ کہ غذا کی ضرورت اپنے وجود کے تھامنے کے لئے ہوتی ہے، سو اگر خدا غذا کا محتاج ہوا، تو معلوم ہوا کہ خدا سے اپنا وجود آپ نہیں تھم سکتا، اور اس سے یوں پتہ لگتا ہے کہ وہ وجود مستعار ہے، اور بھوک، پیاس، مرض، موت وغیرہ اسے چھین سکتے ہیں، کوئی خارجی زائد چیز ہے، اصلی اور ذاتی، ایسا کہ ذات کے ساتھ متحد ہو، نہیں ہے، ورنہ کون چھین سکتا، اور جس کا وجود مستعار ہوتا ہے، وہ خدا نہیں ہو سکتا، خدا تو وہ ہو، جو خود اپنے آپ ہو اور اوروں کو وجود مستعار دے۔ (۱)

❁ ...... ❁ ...... ❁

پچھلے صفحہ کا بقیہ...... روحوں کو ہمارے جسموں سے ہوتا ہے، اس میں سراسر احتیاج ہے کیوں کہ جسم کبھی بھوک محسوس کرتا ہے، اور کبھی پیاس، کبھی اس پر بول و براز کا دباؤ پڑتا ہے اور کبھی نیند اور غفلت کا کبھی سردی اور گرمی سے دوچار ہوتا ہے اور کبھی بیماری اور موت کا سامنا کرتا ہے، نتیجۃً تمام چیزوں سے خدا تعالیٰ متاثر اور محتاج ہوا، اور جو عواض سے متاثر اور متاج ہو وہ خدا نہیں ہو سکتا، خدا تو ایسا ہونا چاہیے کہ جس کے محتاج سب ہوں وہ کسی کا محتاج نہ ہو، اور سب اس کے زیر اثر ہوں وہ کسی کے زیر اثر نہ ہو وہ اکیلا سب پر حاکم ہو، اس پر کس کی حکومت نہ ہو، اسی کا سب پر زور چلتا ہو اس پر کسی کا زور نہ چلتا ہو۔ اور جو ان چیزوں کا محتاج ہوگا وہ وجود کا پہلے محتاج ہوگا، کیوں کہ یہ سب چیزیں اپنے وجود کی محتاج ہیں اگر وجود نہ ہو تو یہ عوارض بھی نہ ہوں، نہ گرمی نہ سردی نہ بھوک، نہ پیاس نہ صحت نہ بیماری، نہ خوشی نہ غم اور نہ دوسرے اوصاف و کیفیات کیوں کہ وجود اوصاف پر مقدم ہوتا ہے، مثلاً سورج کی روشنی اپنے وجود کی بھی محتاج ہے، سورج کی بھی محتاج ہے اور سورج کو وجود دینے والی کی بھی محتاج ہے اسی طرح بھوک پیاس وغیرہ اپنے وجود کی بھی محتاج، بھوک پیاس لگنے کے اسباب کی بھی محتاج، بھوکے پیاسے کی بھی محتاج، گویا کہ یہ ایک سلسلہ ایجاد ہے، جس کی ہر کڑی اپنی جگہ اتنی اہم ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو ایجاد ناممکن ہو۔

(۱) اشیاء عالم میں سے ہم غذا کو لیتے ہیں کہ جو غذا کا محتاج ہوگا وہ دراصل تمام عالم کا محتاج ہوگا، کیوں کہ غذا کے اسباب متعدد اور مختلف ہیں، زمین، مٹی، بیج، ہل بیل، کسان، بارش، ہوا، پانی وغیرہ، ان سب کے وجود کی اس کو ضرورت ہوگی۔ اگر خدا ان چیزوں کا محتاج ہوگا تو خدا نہیں رہے گا بل کہ مخلوق ہوگا حالاں کہ خدا کا مخلوق ہونا اسی طرح ممتنع اور محال ہے جس طرح مخلوق کا خدا ہونا ممتنع اور محال ہے۔ دوسرے یہ کہ خدا اور بندے میں کیا فرق رہ جائے گا خدا بھی نعوذ باللہ محتاج اور بندہ بھی محتاج، حالاں کہ خدا کو غنی اور بے پرواہ ہونا چاہیے، کیوں کہ حکومت کے لئے ضروری ہے کہ حاکم غنی اور بے پرواہ ہو۔ تیسرے یہ کہ غذا کی ضرورت اپنے وجود کی بقا کے لئے ہوتی ہے اگر خدا غذا کا محتاج ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے وجود کو بغیر غذا کے قائم نہیں رکھ سکتا، بھوک، پیاس، بیماری، اور موت وغیرہ اسے چھین سکتے ہیں، اور جس چیز کو چھینا جا سکتا ہے وہ ذاتی اور اصلی نہیں ہوتی بل کہ مستعار ہوتی ہے، اور جس کا وجود مستعار ہو، وہ خدا نہیں ہو سکتا۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۴۰

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

یونانی وغیرہ یوں کہتے ہیں کہ آفتاب تو اپنے آپ روشن ہے، خدا نے اس کی ذات میں نور رکھ دیا ہے، پر چانداور ستارے اور ذرے اور جن آئینوں اور جن پانیوں میں سورج، چاند وغیرہ کا عکس پڑتا ہے، آپ منور نہیں، سو آئینہ اور پانی کا حال معلوم ہے، پر وہ یوں کہتے ہیں کہ چانداور ستارے بھی مثل آئینے کے مصفا ہیں، جب تک آفتاب کے سامنے رہتے ہیں، ان میں سے- جیسے آئینے سے وقت مقابلۂ آفتاب کے کرنیں چھوٹنے لگتی ہیں- روشنی ظاہر ہوتی رہتی ہے، پھر اس روشنی سے ایک دوسرے کو مدد پہنچتی، یعنی اس کی روشنی اس میں پہنچتی ہے اور اس کی اس میں اس سبب سے ہر کسی کا نور کچھ بڑھا ہوا معلوم ہوتا ہے، اور جب کبھی زمین ایسی طرح بیچ میں آجائے کہ سورج ایک طرف ہوجائے، اور چاند مثلاً ایک طرف، تو اس وقت چاند مثل آئینہ بے نور کے رہ جائے، اسی کا نام چاند گہن ہے۔

چاند وغیرہ کا آفتاب سے روشن ہونا اور پھر آفتاب کا نظر نہ آنا ایسا سمجھو کہ جیسے ہم گھر وغیرہ کے سایے میں بیٹھے ہوئے صحن وغیرہ میں دھوپ دیکھتے ہیں اور آفتاب کو نہیں دیکھتے، اور سورج گہن کو ایسا سمجھنا

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

چاہیے کہ جیسے ہم ہاتھ، یا کوئی اور چیز آفتاب کے سامنے کرلیں اور اس سبب آدھا، یا سارا نظر نہ آئے، تو اس صورت میں کچھ آفتاب بے نور نہیں ہوجاتا؛ بل کہ نظر آنا موقوف ہوجاتا ہے۔(۱)

الغرض، آفتاب کا نور اصلی ہے، نہ زیادہ ہو، نہ کم، نہ کوئی چھین سکے، نہ کسی طرح سلب ہوسکے، اور سوا اس کے اوروں کا نور مستعار، آفتاب کا دیا ہوا ہے، اسی لئے ایک کو دوسرے سے کچھ تھوڑی بہت ترقی ہوتی ہے، مع ہذا، گاہ وبے گاہ زمین کا سایہ اس کو چھین لیتا ہے، یعنی بے نور کردیتا ہے، سو اسی کے قریب قریب خدا کی اور خدا کے وجود کی اور موجودات اور ان کے وجودوں کی مثال ہے، یعنی خدائے کریم کا نور وجود اصلی اور ذاتی ہے، اتنا فرق ہے کہ آفتاب کا نور خدا کا دیا ہوا ہے، یہاں کسی کا دیا ہوا نہیں؛ بل کہ اپنا وجود کیا، خود وجود ہے، اور باقی موجودات اس کے فیضِ وجود سے منور ہیں، اسی لئے ایک کو دوسرے کی مدد پہنچتی ہے، اور ہر کوئی ایک دوسرے کا تھوڑا بہت محتاج ہے، اور اسی لئے موت، فنا وغیرہ اس وجود کو روک دیتی ہیں۔

الغرض، جو چیز اصلی ہوا کرتی ہے، اس میں کسی کی مدد کی حاجت اور کمی بیشی نہیں ہوتی اور نہ وہ زائل ہو سکے، سو تماشا ہے کہ آفتاب کا نور تو - باوجود اس کے کہ پورا اصلی نہیں، خدا کیا دیا ہے- چاند ستاروں کے نور سے مستغنی ہوا، اور کیوں کر نہ ہو، کہ ان کا نور بھی اسی کا نور ہے، پر خدائے بزرگ کا وجود کہ ہر طرح سے اصلی ہے، غذا اور سوا اس کے اور اشیاء کے وجود کا محتاج ہو اور بے ان کی مدد کے اس کا کام نہ چلے، اگر یہی حال ہے، تو برقیاس ستاروں کے کہ ایک کے نور کو دوسرے کے نور سے ترقی ہوتی ہے، یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود اصلی نہیں، کسی ایسے موجود کا دیا ہوا ہے کہ جو اپنے آپ موجود ہے، اور وجودِ اصلی رکھتا ہے، بالجملہ، بایں وجوہِ مذکورہ و نیز بہ وجوہِ سابق جو اثبات توحید صانع میں گذر چکی ہیں- اس بات کو دل نے ہرگز قبول نہ کیا۔(۲)

---

(۴۰) اہل یونان کا نظریہ ہے کہ سورج کا نور ذاتی ہے یعنی خدا نے اس کی ذات میں رکھ دیا ہے اور چاند ستاروں وغیرہ کا نور، یا ان ذروں اور پانیوں کا نور جن پر سورج کا عکس پڑتا ہے ان کا نور سورج سے مستعار ہے اور یہ بھی کہتے ہیں چاند اور ستارے آئینہ کی طرح صاف وشفاف میں جب تک سورج کے سامنے رہتے ہیں ان میں سے کرنیں پھوٹنے لگتی ہیں اور روشنی ظاہر ہوتی رہتی ہے اور پھر اس روشنی سے دوسری چیزیں بھی روشن ہوجاتی ہیں، جب زمین بیچ ہی حائل ہوجاتی ہے، تو اس وقت، چاند بے نور ہوجاتا ہے، جیسے آئینہ اور سورج کے درمیان کوئی چیز حائل ہوجاتی ہے تو وہ بے نور ہوجاتا ہے، اسی کو ''چاند گہن'' کہا جاتا ہے، اس کو اس طرح بھی سمجھ سکتے ہیں کہ جیسے گھر کے اندر بیٹھے ہوئے صحن میں دھوپ کو دیکھتے ہیں سورج کو نہیں دیکھتے، سورج گہن کی مثال ایسی ہے جیسے سورج کے سامنے ہاتھ یا کوئی اور چیز رکھ لیں، اس صورت میں سورج بے نور نہیں ہوتا بل کہ اتنی دیر کے لئے اس کا نظر آنا موقوف ہوجاتا ہے۔

(۴۱) سورج کی روشنی اصلی ہے، نہ کم ہوتی ہے نہ زیادہ، اس کو نہ کوئی چھین سکتا ہے، نہ ختم کرسکتا ہے اور چاند ستاروں کی روشنی سورج سے مستعار ہے، اسی طرح، خدا، خدا کے وجود اور موجودات میں خدا تعالیٰ کا وجود ذاتی اور اصلی ہے اور موجودات کا وجود اس کے فیض وجود سے مستعار ہے، اور جو چیز اصلی ہوتی ہے اس میں نہ تو کمی زیادتی ہوتی ہے اور نہ اس کو کوئی چھین سکتا ہے اسی طرح خدا کے وجود میں نہ کمی ہوتی ہے نہ زیادتی اور نہ اسے کوئی چھین سکتا ہے، اور موجودات کا وجود چوں کہ خدا تعالیٰ کے فیض وجود سے مستعار ہے اس لئے اس میں کمی زیادتی بھی ہوتی ہے اور اس کے معدوم ہوجانے کا بھی امکان رہتا ہے۔

رہا کسی کا خدا بیٹا ہونا، وہ بھی عقل میں نہ آیا، کیوں کہ اول تو توالد، تناسل محتاجگی کی دلیل ہے، جیسے اولاد، ماں باپ کی اپنے پیدا ہونے میں محتاج ہوتی ہے، ایسے ہی ماں، باپ اولاد کی خدمت گذاری اور نسل کے باقی رہنے میں محتاج ہوتے ہیں، دوسرے اولاد، ہم جنس ماں، باپ کی ہوا کرتی ہے، سو اگر کوئی خدا کا بیٹا ہوگا، تو وہ بھی ہم جنس خدا کا ہوگا، اس صورت میں نعوذ باللہ خدا کی وحدانیت خاک میں رل جائے گی، اور خدا کی وحدانیت ابھی گذرا ہے کہ کیسے کیسے دلائل سے ثابت ہے، مع ہذا، جو جو خرابیاں خدا کے بشر ہونے میں لازم آتی تھیں، جن کے بیان سے ابھی فراغت پائی ہے- ساری کی ساری اس صورت میں تسلیم کرنی پڑیں گی، سو ایسی کیا ضرورت ہے کہ بے اثبات ولدیت کسی بشر کی بہ نسبت خدا کے بن ہی نہیں پڑتی؟ جو ساری خرابیاں سر دھیریئے، اور اگر وہ بیٹا اس قسم کا کہ جیسے آدمی سے سانپ وغیرہ کبھی پیدا ہو جائیں، تو اس صورت میں اولاد کیا ہوئی، ایک جان کو عذاب ہوا، سوا اس کے یہ معلوم ہوگا کہ آپ پیدا کرنا نہیں آتا، دوسرا جیسا بھلا برا پیدا کردے، سب سر دھرنا پڑے، سو وہ خدا ہی کیا ہو، جسے پید،اکرنا بھی نہ آئے؟ ہم اسے ہی خدا کیوں نہ کہیں گے، جس نے اس کی اولاد بھی پیدا کی؟

ماسوا اس کے خدا کی نعوذ باللہ اگر زوجہ ہو، تو وہ بھی اپنی ذات برادری کی چاہیے، نہ کہ کم ذات کی، یہ تو بندوں کے حق میں بھی معیوب ہے، خدا تو درکنار، پھر تماشا ہے کہ جو فرقے ایسی باتوں کو اپنا دین وایمان سمجھتے ہیں، وہ فرزند خدا کی والدہ ایک عورت بنی آدم ہی میں کی بناتے ہیں، سو اشراف، اطراف میں بنی نوع ہونے کی مناسبت بھی ہے، اور پھر اشرافوں کو اطرافوں کی رشتے داری سے عیب لگتا ہے، خدا کے ساتھ بندوں کو کیا نسبت، پھر ان کی رشتے داری سے عیب کیوں نہ لگے گا؟

بحث و تحقیق

قسط نمبر: ۴۲

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

ایک کا بیان تو یہ ہے کہ عجب نہیں جو یہ لوگ بندگان مہذب اور خدا پرست میں سے ہوں، اور جیسے دنیا میں غلام جاں نثار، ہوشیار کا گاہ و بے گاہ کہا مان لیا کرتے ہیں اور اس کی سفارش اور غمازی جس کسی کے حق میں ہو، اکثر چل جایا کرتی ہے، اور یہ بادشاہ کے منھ لگنے کے بھروسے بادشاہ کے اموال خاص میں بسا اوقات تصرف کر بیٹھتا ہے، اسی طرح خدائے تعالیٰ جو بندوں میں سے حق شناسی میں زیادہ ہوں، ان کی دعاء، بدعاء قبول کرتا ہو، اور وہ بعض اشیاء میں ایسا تصرف کر بیٹھتے ہوں، کہ اوروں سے نہ بن پڑے، جیسے کرشمے اور خرق عادت وغیرہ، یا جیسے بادشاہان دنیا کسی کے جمال صورت کے سبب اس سے محبت کیا کرتے ہیں اور اس کے باعث محکومان بادشاہی مثل بادشاہ کے اس کے اشاروں پر چلا کرتے ہیں، اور سرمو اطاعت میں تقصیر نہیں کرتے اور سامان شاہی اور اس کی اشیائے مملوکہ میں وہ تصرفات مالکانہ، یعنی مثل بادشاہ مالک کے کیا کرتا ہے اور کسی کو مجال دم زدنی نہیں ہوتی، اسی طرح یہ لوگ بھی جمال سیرت اور کمال عقل اور خوبیٔ احوال اور تہذیب اعمال کے باعث پسندیدۂ خدا ہو گئے ہوں، اور اس وجہ سے محکومان خداوندی اور اسباب

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

مملوکۂ خدا- یعنی یہ موجودات کہ کسی طرح اس کے تصرفات اور ارادوں سے ان کو انحراف نہیں، یہاں تک کہ اگر درختوں کو چلائے، تو چلنے لگیں اور پہاڑوں کو ہلائے، تو ہلنے لگیں- ان کے ایسے مطیع ہو گئے ہیں کہ جس طرف کو چلائیں، چلیں اور کسی قسم کے تصرف سے نہ روکیں اور کسی بات میں نہ ٹولیں، پر جیسی حکومت محبوب اور تصرفات اس کے بہ ظاہر ہم سنگ حکومت اور تصرفات شاہی کے معلوم ہوتی ہے، ویسی ہی اس قسم کے تصرفات بھی، یعنی کرشمے بہ ظاہر تصرفات خداوندی معلوم ہوتے ہیں، سو عجب نہیں کہ دیکھنے والوں کو اس دھوکے نے خراب کیا ہو، سو اس صورت میں عقل بے چاری کیا اپنا سر کھائے؟ کیوں کہ عقل تو ایک آلۂ تمیز حق و باطل ہے، بدون اس کے کہ اس سے کوئی کام لے، کام نہیں دیتی، کہیں بھی سنا ہے کہ تیشہ بدون ہاتھ لگائے بڑھئی کے اپنے آپ کام کرنے لگا ہو؟

سو غرض جیسے بسولا کسی لکڑی کے چھیلنے سے انکار نہیں کرتا، پر جیسے چھیلو، ویسے ہی چھیلے گا، اسی طرح آلۂ عقل بھی کسی بات میں تمیز حق و باطل سے انکار نہیں کرتا، پر جس بات میں اس سے تمیز کراؤ گے، اسی کی تمیز کرے گی، اگر دین کے بھلے برے کو پوچھو گے، تو دین کے بھلے برے کو بیان کرے گی، دنیا کی پوچھو گے، دنیا کی سو جو لوگ کسی بھی طرف عقل نہ لگائیں اور لگائیں بھی، تو دنیا کی طرف، انھیں دین کے بھلے برے کی کیا خبر ہوگی؟۔

غرض، کہ اس قسم کے معاملات کے دیکھنے سے دیکھنے والوں کو یوں خیال آیا ہو کہ یہ تصرفات خداوندی ہیں، تو یہ خدا ہوں گے، اور یہ خیال ایسا جما ہو کہ عقل کی طرف کسی نے رجوع ہی نہ کیا ہو، کیوں کہ عقل کی طرف تو رجوع کی ضرورت تردد کے وقت ہوتی ہے، جب پہلے ہی اطمینان ہو جائے، تو عقل کیا ضرورت؟ اکثر غلطی کا باعث بھی کم توجہی اور عقل کی طرف رجوع نہ کرنا ہوتا ہے، اسی لئے عقلاء میں بیش تر باہم اختلاف مذاہب ہوتا ہے کہ کوئی کسی خیال کے باعث کسی بات پر جم گیا اور کوئی کسی خیال کے باعث کسی بات پر اڑ گیا، اور عقل بے چاری کی بات بھی نہ پوچھی۔ اس حکم سے دو باتیں معلوم ہو گئیں:

۱- ایک تو یہ کہ انسان کو جس چیز کی محبت ہوتی ہے، اسی کی اسلوبی اور درستی کا اس کو فکر ہوتا ہے، اسی کے نیک و بد کے تمیز کی اس کو ضرورت ہوتی ہے، اور اسی باب میں عقل کی طرف رجوع کرتا ہے، اور اس فن میں اس کو اتنا عبور ہو جاتا ہے دوسرے میں نہیں ہوتا اور دوسروں کو بھی نہیں ہوتا، دین کی محبت والوں کو دین میں اور دنیا کی محبت والوں کو دنیا میں۔

۲- دوسری یہ کہ عقل کی طرف وہ رجوع کرتا ہے، جو اور خیالات کو خیال میں نہیں لاتا، سو جس شخص میں یہ دونوں باتیں پوری ہوں گی، وہ تو ٹھکانے کی بات کہے گا، ورنہ اندھوں کی طرح کبھی کنوئیں میں، کبھی

کھائی میں ہر دم گرتا رہے گا، سو ایسے لوگ دنیا میں چراغ لے کر ڈھونڈھیے، تو نہیں ملتے۔

دوسرے سبب کا بیان یہ ہے کہ زمان سابق کے بعضے مسلمانوں کی نسبت - کہ تجربتاً ان کا سچا ہونا اور دغا باز نہ ہونا ایک جہان کو معلوم تھا اور بایں ہمہ ترک دنیا اور اپنے طور کی عبادت اور ذکر خدا میں اس درجے کو مشغول تھے کہ شہرۂ آفاق ہو گئے تھے - یوں مشہور ہے کہ بعض اوقات میں ان سے ایسے کلمات صادر ہوئے کہ جن سے سننے والے یوں سمجھ جائیں کہ ان کو اپنی نسبت خدائی کا گمان ہے، یہاں تک کہ بعضوں کو ان میں سے ان کے ہم مذہبوں نے بہ سبب اس بات کے کہ اہل اسلام ایسی باتوں کو کفر جانتے ہیں، مار ڈالا، اور انھوں نے تادم بازپسیں اپنی بات کو نہ بدلا اور وہی کلمات کہے گئے اور بایں ہمہ وہ عبادتیں بھی جو اہل اسلام خدا کے لئے ادا کرتے ہیں - ادا کرتے رہے۔

اب دیکھئے کہ جو ایسا سچا اور متدین ہوا کرتا ہے، اس سے ایسا بڑا طوفان عظیم سمجھ میں نہیں آتا، اور اگر خلاف عادت اس بات کو تجویز بھی کریں، تو پھر عبادت خداوندی کے کیا معنی؟، اور بایں ہمہ ایسی صورتوں میں غرض دینی تو ہوتی ہی نہیں، غرض دنیاوی کا بھی احتمال نہیں، کیوں کہ بادشاہ ہو کر دعوائے خدائی کرے، تو ایک بات بھی ہے، ہوسکتا ہے کہ اپنے استحکام حکومت کے لئے یہ تدبیر سوچی ہو، اور اس فریب سے لوگوں کو اپنا مطیع ومنقاد بنانا چاہا ہو، فقیروں سے تو یہ بھی اعتماد نہیں، مع ہذا، نقل مشہور ہے: ''جان ہے، تو جہان ہے'' جان کھو کے کون سی بادشاہت کی توقع ہے؟ بجز اس کے کہ یوں کہیے کہ کسی قسم کا جنون تھا، اور سب بے موقع ہے، لیکن جنون بھی طرح طرح کے ہوتے ہیں، قیس اگر لیلیٰ کی محبت میں مجنون تھا، تو عجب نہیں کہ یہ صاحب، خدا کی محبت میں دیوانہ بنے ہوں، چناں چہ کثرت عبادت اور کثرت ذکر سے خدا کی محبت کا پتہ بھی ملتا ہے، کسی کو کثرت سے وہی یاد کرتا ہے، جو اس کا دیوانۂ محبت ہوتا ہے، لیکن چوں کہ ان کے دلوں میں کثرت یادگاری سے خدا ہی بس گیا تھا اور اسی کی یاد ان کی رگ و پے میں سما گئی تھی، اور جنون کا کلام گو دل ہی کی بات کا پتہ دے، غیر مربوط ہوا کرتی ہے، عجب نہیں کہ اس غلبۂ محبت میں اپنی طرف نسبت خدائی کر بیٹھتے ہوں، اور خدا کی محبت ہونی ہر چند ہم کو، تم کو بعید معلوم ہوتی ہے، مگر بایں لحاظ سے کہ جیسے آفتاب کا پرتو ہر جسم کو، خاص کر آئینے کو منور کر دیتا ہے، اسی طرح موجودات میں خاص کر اچھی چیزوں اور حسینوں میں پرتو خداوندی جلوہ گر ہے، چناں چہ دلائل توحید میں کچھ اس کی طرف اشارہ گذرا۔

سو اگر آفتاب سے اوٹ میں آئینے کو منور دیکھ کر، اس کے نور پر عاشق ہو جائے، یا تعریف کرے، تو حقیقت میں وہ آفتاب ہی کے نور کا عاشق اور مداح ہے، گو وہ اپنی غلط فہمی سے اس نور کو آئینے کا نور سمجھے، اسی طرح حسینوں کے عاشق بھی خدا کے جمال باکمال کے عاشق ہیں، پر اپنی غلط بیٹی اور کوتہ نظری سے اس

حسن کو ان حسینوں کا حسن سمجھتے ہیں، خدا کے جمال با کمال کا پرتو نہیں جانتے، اور اسی لئے، جیسے آئینے کے نور کے عاشق کو آئینے ہی کی طلب رہتی ہے، آفتاب کا خیال بھی نہیں گذرتا ۔حسینوں کے عاشق بھی حسینوں ہی کے طلب گار رہتے ہیں، خدا کو یاد بھی نہیں کرتے۔

سو اگر یہ غلطی بیچ میں سے نکل جائے، تو یہی خالص خدا کا عشق ہو جائے، اور پھر حسینوں کا نام بھی نہ لیں، خدا ہی کو یاد کرتے کرتے مر جائیں۔(۱)

❁ ...... ❁ ...... ❁

---

(۱) آخر کیا وجہ ہے کہ اچھے اچھے سمجھدار لوگوں کی ایک کثیر تعداد اس غلطی کا شکار ہے، ایک فارسی کی مثل مشہور ہے۔

''تا نباشد چیز کے مردم نہ گویند چیز ہا'' کہ جب تک کوئی ایک بات نہ ہو، لوگ کئی طرح کی باتیں نہیں کہا کرتے، گویا غلطی کی کوئی وجہ تو ہے، میرے نزدیک اس کی دو وجہیں ہیں:

(۱) یہ کہ عجب نہیں کہ یہ لوگ مہذب اور خدا پرستوں میں سے ہوں اور جیسے دنیا میں ہوشیار و جاں نثار غلام کی سفارش کبھی کبھی بادشاہ مان لیا کرتا ہے اور یہ بادشاہ کے سر چڑھے ہونے کی وجہ سے بادشاہ کے اموال خاص میں بسا اوقات تصرف بھی کر لیتا ہے، اسی طرح بندوں میں جو اللہ تعالیٰ کے خاص ہوتے ہوں ان کی دعاء بد دعاء قبول کرتا ہو اور وہ بعض اشیاء میں ایسا تصرف کر بیٹھتے ہوں کہ جو دوسرے نہیں کر سکتے جیسے خرق عادت اور کرشمے وغیرہ یا جس طرح شاہان دنیا کسی کی خوبصورتی کی وجہ سے اس سے محبت کیا کرتے ہیں، جس کی بناء پر بادشاہ کے ماتحت اس خوبصورت شخص کے اشاروں پر اسی طرح چلتے ہیں جس طرح بادشاہ کے اشاروں پر چلتے ہیں اور وہ خوبصورت شخص بادشاہ کی مملوکہ اشیاء میں ایسے ہی تصرفات کرتا ہے جیسے بادشاہ کیا کرتا ہے اور کسی کو دم مارنے کی مجال نہیں ہوتی اسی طرح یہ لوگ بھی جمال سیرت، کمال عقل، خوبی احوال اور تہذیب اعمال کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے پسند بندے بن گئے ہوں اور اس کی وجہ سے موجودات میں تصرف کرنے لگیں، عجب نہیں دیکھنے والوں کو اس دھوکہ نے خراب کیا ہو، تو اس صورت میں بیچاری عقل بھی کیا کرے؟

عقل تو ایک آلہ ہے جس سے حق و باطل اور صحیح و غلط کی تمیز ہوتی ہے بشرطیکہ اس کو صحیح طریقہ سے استعمال کریں۔

بہر حال مقربین الٰہی کے اس قسم کے تصرفات کو دیکھ کر ان لوگوں کو یوں خیال آیا ہو کہ یہ تصرفات خداوندی ہیں لہٰذا یہ خدا ہوں گے اور یہ خیال ذہن میں ایسا پختہ ہوا کہ انھوں نے عقل سے کام ہی نہیں لیا کہ انھوں نے جو نتیجہ نکالا ہے وہ درست بھی ہے یا نہیں؟ اس قسم کی غلطی عموماً کم توجہی اور عقل سے کام نہ لینے کی وجہ سے ہوتی ہے، اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ انسان کو جس چیز سے محبت ہوتی ہے اس کو صحیح حالت میں رکھنے اور صحیح صورت میں دیکھنے کی فکر کرتا ہے دوسری بات یہ کہ ایسا شخص عقل سے کام لیتا ہے دوسروں کے خیالات کو اہمیت نہیں دیتا، اور جس شخص کو یہ دونوں باتیں حاصل ہوں وہ ہمیشہ سمجھداری کی بات اور عقلمندی کے کام کرے گا۔

دوسری وجہ غلطی کی یہ ہوتی ہے کہ پرانے زمانہ مین کوئی سچا اور تارک دنیا بزرگ، اہل اسلام میں مشہور ہو اس بزرگ کی زبان سے ایسے کلمات صادر ہوئے ہوں کے سننے والے ان کی نسبت یہ سمجھنے لگے کہ ان کو اپنے بارے میں خدائی کا گمان ہے، جیسے منصور حلاج کی زبان سے ''انا الحق'' کے الفاظ نکلے تھے ایسے خدا رسیدہ بزرگ کی زبان سے یہ الفاظ نکلنا واقعی باعث حیرت تھا، اسی لئے ظاہر بین علماء نے ان پر کفر کا فتویٰ لگایا، مگر حقیقت یہ ہے کہ منصور حلاج کے دل میں خدا ہی بسا ہوا تھا، اور اسی کی یاد ان کے رگ و ریشے میں سمائی ہوئی تھی، اس غلبۂ محبت میں ایسی گول مول اور غیر بوط بات زبان نکل گئی، جس کو سننے والے یہ سمجھے کہ یہ اپنے آپ کو خدا کہتے ہیں، اگر یہ غلطی بیچ میں سے نکل جائے تو ''انا الحق'' کا جملہ دعویٰ خدائی کے بجائے ''عشق خدائی'' کا بن جائے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۴۳

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

یا یوں کہیے کہ جیسے لوہے کو آگ میں گرم کرتے ہیں، تو آگ کے فیض صحبت اور اس کے قرب و جوار کے باعث وہ لوہا بھی تھوڑی دیر میں آگ کے ہم رنگ ہو جاتا ہے، اور پھر جو کام جلانا، پھونکنا آگ کرتی ہے، وہ لوہا بھی کرنے لگتا ہے؛ بل کہ اس وقت میں وہ لوہا نہیں رہتا، آگ ہو جاتا ہے، ایسے وقت میں اگر اس لوہے کی زبان ہو، تو یوں ہی کہے کہ میں آگ ہوں، یا آئینے میں جس وقت عکس آفتاب پڑتا ہے، اس وقت اس آئینے سے بھی دھوپ ایسی ہی پیدا ہوتی ہے، جیسے آفتاب سے اور دیکھنے والوں کو اس وقت آئینہ نہیں معلوم ہوتا، قرص آفتاب، یا آفتاب کا ٹکڑا معلوم ہوتا ہے، اگر اس وقت آئینے کی زبان ہو، تو یوں ہی کہے کہ میں آفتاب ہوں، ایسا ہی کیا عجب کہ مقربان خداوندی کی روح بھی فیض قرب خداوندی سے، یا اس کے پرتو سے اس ذات کبریا کے- کہ بے کم وکیف، بے رنگ ہے- کچھ فی الجملہ ہم رنگ ہو جاتی ہو اور اس وقت ایسا بول منھ سے نکل جاتا ہو؟ اور اس طرح کا تقرب اور نزدیک ہونا گو ہمیں اس وجہ سے بعید معلوم ہوتا ہو کہ ہم اور ایسے لوگ ایک مکان میں رہتے ہیں، پھر ہمارا یہ حال کیوں نہیں ہوتا؟ پر دوسری مثال

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

سے یہ شبہ ان شاء اللہ رفع ہو جائے گا، کیوں کہ آئینہ اور دوسرے اجسام بھی تو ایک جگہ ہوتے ہیں، پر جو دولت آئینے کو نصیب ہوتی ہے، درودیوار، پتھر کو نصیب نہیں ہوتی۔

القصہ، جو مناسبت کہ صفائی کی وجہ سے آئینے کو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے، وہ اور اجسام تو کیا، لوہے کو بھی حاصل نہیں، باوجودے کہ آئینہ وہی لوہا ہے، فقط میل جاتا رہا ہے، اسی طرح ہم اور مقرب لوگ گو ایک جنس اور ایک مکان میں ہوں، پر ان کی ارواح، عیوب اور خواہشوں کے میل سے پاک ہوگئی، آئینے کی طرح مصفا ہو گئیں۔

القصہ، عجب نہیں کہ مثل ان لوگوں کے- جن کی نسبت ایسے کلمات کا صادر ہونا، جن سے دعوائے خدائی مترشح ہو، ثابت ہوا ہے- بعض مقتدایان مذاہب مذکورہ بھی بعض اوقات میں ایسے کلمات کہہ بیٹھتے ہوں اور ناواقف لوگ بات کی تہہ کو نہ سمجھتے ہوں اور بہ تقاضائے محبت- جو اہل کمال کے ساتھ، خاص کر زاہدوں کے ہر شخص کی جبلت میں ہوا کرتی ہے- ان الفاظ کو ظاہر کے معنوں پر محمول کر کے اپنا دین وایمان خراب کیا ہو؟ بالخصوص جب کہ ایسے شخص سے یہ کلمات صادر ہوئے ہوں، جس کے ہاتھ سے کرشمے بھی ظاہر ہوئے ہوں، تو اس عقیدے کے استحکام کا کیا قصور؟ ایسی صورت میں دلوں کو چیر ڈالیے، تو ایسی بات نہ نکلے۔

اب سنیے! کہ اگر ایسے لوگوں سے کرشموں کا صادر ہونا کسی سندِ صحیح سے ثابت بھی ہو جائے، تو یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خدا ہوں، جیسا سبب اول میں مفصل بیان ہوا ہے، اور اگر صدور ایسے کلمات کا- جن سے دعوائے خدائی مترشح ہو- ان کے خدا سمجھنے کا باعث ہے، تو اس سے بھی مطلب ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ اول تو ان کے دغا وفریب سے مبرا ہونے کی سند چاہیے، بعد ازیں بہ شرط ثبوتِ صحت اس بات کہ واقعی ان سے کلمات صادر ہوئے ہیں، سبب ثانی کا احتمال ہے۔(۱)

اب بفضلہٖ تعالیٰ غلطی مذکور کے منشا کا بیان ہو چکا، تو تھوڑا سا ان دلائل کا حال بھی بیان کرنا چاہیے، جن سے بہ زعم خود نصاریٰ حضرت عیسیٰ کو خدا کا بیٹا قرار دیتے ہیں۔

---

(۱) جیسے لوہے کو آگ میں گرم کرنے سے لوہا بھی آگ کے ہم رنگ ہو جاتا ہے، اور جلانے وغیرہ کا جو کام آگ کرتی ہے وہ کام لوہا بھی کرنے لگ جاتا ہے، عجب نہیں مقربین خداوندی کی روح بھی خدا تعالیٰ کے قرب کے فیض سے یا اس کے پرتو سے فی الجملہ اس کے ہم رنگ ہو جاتی ہو اور اس وقت ایسی بات زبان سے نکل جاتی ہو کہ سننے والے جو ان سے محبت رکھتے ہوں ان الفاظ کو حقیقت پر محمول کر کے انھوں نے اپنا دین خراب کر لیا ہو، خصوصاً جب کہ ایسے شخص سے یہ کلمات صادر ہوتے ہوں جن کے ہاتھ سے کرشموں کا ظہور بھی ہوا ہو تو اس پر اگر لوگوں کے عقیدہ میں خرابی آگئی تو لوگوں کا اس میں کیا قصور ہو سکتا ہے؟ مگر ایسے لوگوں سے کرشموں کا صادر ہونا اگر کسی صحیح سند سے بھی ثابت ہو تب بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خدا ہوں۔

۱- سواول تو یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ خدا کو باپ کہا کرتے تھے۔
۲- دوسرے یہ کہ حضرت عیسیٰ کا ظاہر میں کوئی باپ نہ تھا۔

مع ہذا ایسے پارسا تھے کہ ان کی پارسائی کی دھوم ہے، اور ایسے اچھے اخلاق رکھتے تھے کہ سب کو معلوم ہے، جس شخص میں خدا کے سے اخلاق ہوں اور پھر بے باپ کے پیدا ہو، بجز اس کے کہ خدا کا بیٹا ہو اور کیا ہو؟ ان دلائل کو دیکھئے اور ایسے بڑے مطلب کا ثابت کرنا دیکھئے، عاقل کے نزدیک تو یہ اثبات ان دلائل سے پہاڑ کیا، آسمان کا تنکے پر تھامنا ہے۔

جناب من! دلیل اول کا حال تو یہ ہے کہ بجز انجیل کے کوئی سند نہیں، جس سے حضرت عیسیٰ کا خدا کو باپ کہنا ثابت ہو، ایسے محال اقوال کے ثابت کرنے کے لئے تو اگر ایسی خبر متواتر بھی ہوتی، جیسے دلی کے ہونے کی خبر متواتر ہے، تب بھی عقل کے نزدیک قابل تسلیم نہ تھی، چہ جائے کہ وہ انجیل کہ جس کی حضرت عیسیٰ تک ایک بھی ایسی سلسلہ وار متصل روایت نہیں تھی کہ جس کے راویوں کی تعداد اوران کے نام ونشان اور ان کے صدق وکذب اور عقل وفہم اور درستیٔ حافظہ وغیرہ کا حال معلوم ہو؟ مختصر سا اس انجیل کا حال سابق میں اثبات توحید اور ابطال تثلیث میں گذر چکا ہے، حاجتِ تکرار نہیں۔

بالجملہ، نصاریٰ ہی کے اقراروں کے لحاظ سے ان کی انجیل قابل اعتماد نہیں، کیوں کہ چالیس ہزار جگہ سہو کاتب کے مقر ہیں، اور آٹھ، سات جگہ دیدہ ودانستہ تحریف کے قائل ہیں، جو وثیقہ کہ ایک جا سے مخدوش ہوتا ہے، نصاریٰ ہی کے قانون کے موافق دنیا کے چھوٹے چھوٹے دعوؤں میں قابل اعتماد نہیں ہوتا، نہ معلوم کہ پھر ایسے وثیقے کو- جو کہ چالیس ہزار جگہ مخدوش کیا، یقینی غلط ہو، دین کے دعوے میں وہ بھی ایسا کچھ کہ لاکھ دلیلیں بھی اسے ثابت نہیں کرسکتیں، کیوں کہ بے دلیل عقل کے نزدیک باطل ہے- کیوں کر قابل قبول سمجھتے ہیں؟ اور بایں ہمہ اگر تسلیم کریں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مقررہ بعضے اوقات میں ایسے الفاظ کہے ہیں جن سے خدا کا ان کی نسبت باپ ہونا ثابت ہو، تو وہ ایسا ہی ہوگا جیسا غریب قوم رعیت کی اپنے حاکموں کو اپنا مائی باپ کہا کرتے ہیں، اور یہ اندیشہ نہیں کرتے کہ کوئی حاکموں کو ہمارا حقیقی باپ نہ سمجھ لے، کیوں کہ سارے جہاں کا دستور ہے کہ بسا اوقات ایک لفظ بولتے ہیں اور قرائن کے بھروسے اس کے اصلی معنی کو چھوڑ کر دوسرے ایسے معنی- جو پہلے معنی سے مناسب ہوں- مراد لے لیا کرتے ہیں، یہی سبب ہے کہ اکثر دلیر کو شیر، یا رستم اور سخی کو حاتم اور سرکش کو فرعون بولتے ہیں، ظاہر ہے کہ ان سب صورتوں میں اصلی معنی متروک ہیں اور پھر کسی سمجھ دار کو غلطی نہیں پڑتی، کیوں کہ سب جانتے ہیں کہ شیر درندہ جانور ہوتا ہے، آدمی کو فقط دلیری کی وجہ سے شیر کہا ہے، اسی طرح رعیت کے لوگ بھی کہ ہمارے حسب ونسب کو سب جانتے ہیں،

ہم کہا اور حاکم کجا؟ حاکموں کا اپنا ماں باپ کہہ دیتے ہیں، اور مربی کی مراد لیتے ہیں، اور اسی سبب سے باوجود کہ حاکم اور محکوم میں اتحادِ نوعی بھی ہے، دونوں کے دونوں آخر بشر ہیں، کوئی ان کو ان کا باپ نہیں سمجھتا۔

اسی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بھی یوں سمجھ کر- کہ میرے اور خدا تعالیٰ کے درمیان تو اتحادی نوعی بھی نہیں- میں بندہ، وہ خدا ایسے موقع میں اگر خدا کو باپ کہا تھا، تو سوائے مربی ہونے کے اور کوئی احتمال نہ ہوگا- اگر خدا کو اپنا باپ کہہ دیا ہو، تو کیا عجب؟

مع ہذا، اور بہت سے الفاظ خدا کی نسبت سب کے محاورات میں ایسے بولے جاتے ہیں کہ ان کے اصلی معنی مراد نہیں ہوتے اور قرائن کی دلالت سے دوسرے معنی- جو اول سے مناسب ہوں- مقصود ہوتے ہیں۔

سارا عالم خدا کو بادشاہ کہتا ہے، اس لفظ کے معنی بے خدا کے نام کے ساتھ لگائے اگر زبان دانوں سے جا کر پوچھیے، تو سب بالاتفاق یوں ہی کہیں گے کہ ابنائے جنس میں سب سے بڑے حاکم کو کہتے ہیں، اب غور کیجیے کہ خدا کسی کے ابنائے جنس میں سے ہے؟ علی ہذا القیاس اپنے آپ کو غلام کہنا اور خدا تعالیٰ کو مولیٰ اور اپنے آپ کو رعیت اور خدا تعالیٰ کو حاکم قرار دینا۔(۱)

دوسرے یہ کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ظاہر میں کوئی باپ نہیں تھا، مولانا فخر الحسن گنگوہیؒ کی وضاحت ہے کہ ”حضرت عیسیٰ کے تو صرف باپ نہ تھا۔ حضرت آدم وحواء کے ماں باپ دونوں نہ تھے۔ اور ملکِ صدق کا حال توریت وزبور میں لکھا ہے کہ اس کا کوئی ماں، باپ نہ تھا، نہ اس کا کچھ نسب نامہ، نہ اس کے دنوں کا شروع، نہ زندگی کا آخر۔ اورالنقوی ایک عورت تھی۔ اس کے تین فرزند سورج کی شعاع کے وسیلے سے پیدا ہوئے۔ چنگیز خان ان میں سے ایک کی اولاد میں ہے۔ حکیم الاوزی، جس کا مذہب چین میں رائج ہے، اسّی برس تک ماں کے پیٹ میں رہا۔ اور سورج کے وسیلے سے بے باپ کے پیدا ہوا۔ ایک اور عورت گذری ہے کہ اس کی بھی اولاد بے مرد کے پیدا ہوئی۔ تاریخ چین، کاکرن صاحب کی۔ تاریخ

---

(۱) نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا کہتے تھے حضرت نانوتویؒ کے شاگرد رسید حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہیؒ لکھتے ہیں کہ: ”انجیل، باب ۱۳۴ اور ۸۲۔ زبور ۶ (میں نے تو کیا تم سب خدا ہو۔ تفسیر میں ہے کہ مجسٹریٹ۔ کلام الٰہی خدا کہلاتے ہیں۔ اور خدا اسرائیلی حاکموں کا لقب ہے بلکہ عبرانی محاورہ میں قاضی مفتی سب خدا کہلاتے تھے) اب اگر عیسیٰ نے اس محاوے کے موافق اپنے آپ کو خدا کہا۔ تو کیا وہ حقیقت میں خدا ہو گئے؟ نہیں ہرگز نہیں۔ اسی طرح اگر انہوں نے اپنے آپ کو خدا کا بیٹا کہا، تو وہ بیٹے نہیں ہو گئے۔ کیوں کہ جب ہر آدمی خدا ہوا، تو ہر ابن آدم خدا کا بیٹا ہوا۔ علاوہ ازیں توریت میں حضرت آدم وابراہیم ویعقوب کو خدا کا پہلوٹھا بیٹا اور حضرت داؤد کو بڑا بیٹا اور تمام بنی اسرائیل، یہاں تک کہ گمراہ کو خدا کا بیٹا لکھا ہے۔ اور انجیل میں تمام عیسائی اور سب خاص وعام کو خدا کا بیٹا لکھا ہے۔ پھر حضرت عیسیٰ ہی کی کیا خصوصیت ہے؟ ساری مخلوق خدا کا بیٹا بیٹی ہیں۔“

چین، پادری اکسوس اور پادری بونور کی دیکھو‘ حجۃ الاسلامؒ فرماتے ہیں کہ انجیل کے علاوہ نصاریٰ کے پاس کوئی ایسی سند نہیں ہے جس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا خدا کو باپ کہنا ثابت ہو۔

اس قسم کی محال باتیں اگر تواتر کے درجہ کو بھی پہونچی ہوئی ہوں نہ ہوں تب بھی قابل قبول نہیں پھر وہ تواتر بھی اس انجیل سے ثابت ہو جس کی ایک بھی روایت تسلسل کے ساتھ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تک نہیں پہونچتی، کہ جس کے راویوں کی تعداد اور اوصاف بھی مذکور ہوں، پھر نصاریٰ نے تو خود اعتراف کیا ہے کہ انجیل قابل اعتماد نہیں، چالیس ہزار جگہ اس میں سہو کاتب کا اقرار کرتے ہیں اور سات آٹھ مقامات پر قصداً تحریف کے قائل ہیں“ ہارون صاحب جلد۱، ص:۱۳۶ پر لکھتے ہیں کہ ڈیڑھ لاکھ اختلافِ عبارت ہیں۔ اور یہی مضمون پادری فنڈر نے بھی اختتام دینے مباحثہ کے ۵۳۔۵۴ میں لکھا ہے۔ اور میں نے اختلافاتِ عبارت دس سے زیادہ جمع کیے ہیں۔ پھر ہارون صاحب لکھتے ہیں: جب مختلف نصوص، یا عبارتوں میں سے کسی کا عدد یقینی معلوم ہو جاتا ہے، تو اس کو غلط لفظ، یا غلط عبارت کہتے ہیں اور جب مختلف لفظوں، یا عبارات میں سے کسی کو یقیناً غلط، یا صحیح نہ، تو اس کو اختلافِ عبارت کہتے ہیں۔ پھر پادری فنڈر اختتام دینے مباحثہ ص:۵۵۔۵۸ تک میں لکھتے ہیں کہ: ڈاکٹر گوشن کہتے ہیں کہ گریسباخ اور شولز نے انجیل میں تیرہ چودہ ایسی غلطیاں پائی ہیں کہ آیت کے مضمون کو کچھ کا کچھ کر دیتی ہیں“۔

اور اگر تسلیم بھی کرلیں کہ بعض مواقع پر ایسے الفاظ کہے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ اللہ نے انھیں اپنا بیٹا کہا ہے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسی غریب رعیت بادشاہ کو اپنے ماں باپ کہہ دیتی ہے اور یہ اندیشہ نہیں کرتی کہ کوئی شخص بادشاہ کو ہمارا حقیقی باپ سمجھ لے گا۔

کیوں کہ اکثر و بیشتر کسی ایک لفظ کو جب بولتے ہیں تو قرائن کی وجہ سے اس کے اصلی معنی چھوڑ دیتے ہیں اور جو مناسب معنی ہو وہ لیا کرتے ہیں جیسے بہادر شخص کو شیر، یا رستم، سخی کو حاتم، اور سرکش کو فرعون کہہ دیا کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ ان سب کے اصلی معنی کو چھوڑ دیتے ہیں اور کوئی بھی سمجھدار شخص ان الفاظ کو اپنے حقیقی معنی میں شمار نہیں کرتا، بل کہ یہی سمجھتا ہے کہ کسی مناسبت کی وجہ سے ایسا کیا گیا ہے اسی طرح ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے یوں سمجھ کر کہ میرے اور خدا کے درمیان اتحاد نوعی تو ہے نہیں میں بندہ اور وہ خدا ہے البتہ رب ہونے کی وجہ سے اگر باپ کہہ دیا ہو تو اس میں کچھ تعجب نہیں۔

اب دوسری دلیل کا حال سنیے! جنابِ من! یہ دلیل ہر چند اس قابل نہیں کہ اس کے جواب کی طرف متوجہ ہوئے، اس موقع میں یہی کہنا مناسب ہے کہ:

جواب جاہلاں باشد خموشی

مگر چوں کہ اس مذہب والوں کی طرف دانش مندی کا بھی گمان ہے، ناچار کچھ گذارش کرنا پڑا، اگرچہ دانش مندی کے شبہ کا جواب سابق میں معروض ہو چکا۔

سواب سنئے!

کہ بعد تسلیم اس بات کے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے باپ ہی کے پیدا ہوئے ہیں اور یہود مردود کا قول غلط ہے، اول تو عقل کے نزدیک خدا کی قدرت سے محال نہیں اگر کسی بشر کو بے باپ کے، یا بے ماں کے، یا بے ماں باپ دونوں کے پیدا کر دے، آخر زمین آسمان، چاند سورج، ستارے، اربع عناصر سب بے ماں باپ کے پیدا کیے ہوئے ہیں، دوسرے یہ کہ اگر بہ پاس خاطر نصاریٰ ہم تسلیم بھی کریں کہ کوئی بے باپ کے نہیں ہو سکتا، سو جس صورت میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام بے باپ ظاہر پیدا ہوئے ہیں، یا جو کوئی ابوالبشر ہو؛ بل کہ اول فرد سب حیوانات کے عین خدا ہوں گے، بالجملہ، وہ خیالات، جو منشائے غلطی نصاریٰ ہیں، یا وہ اوہام، جو باعث غلط فہمی ہنود ہیں، عاقلوں کے نزدیک ان کا دلیل ہونا تو درکنار، رتبۂ قرائن کو بھی نہیں پہنچتے، حالاں کہ دلیل دعویٰ ایسی چاہیے، جس میں خلاف دعویٰ کے کسی احتمال کی گنجائش نہ ہو، اور اگر فرض کرو کہ یہ خیالات واہیات کسی ناانصاف کے نزدیک اس خیال محال کے لئے کسی درجے کے قوی، یا ضعیف دلیل ہو سکتے ہیں، تو ان کے پیشواؤں کے بشریت کی ہزاروں دلیلیں ہیں، اور وہ بھی ایسی ایسی کہ جن کا جواب نہیں، سو دونوں کو برابر رکھ کر تو لئے اور پھر بولئے کہ کون زیادہ اور کون کم ہے؟(۱)

القصہ، فقط خوارق کی عادت کی وجہ سے- کہ فی الجملہ مزید قدرت پر جو خدائی کو لازم ہے، دلالت کرتی ہے- ان بزرگوں کی خدائی تو ثابت ہو جائے، حالاں کہ بسا اوقات وہ چیز کہ کسی کو لازم ہوتی ہے، دوسری چیزوں میں بھی پائی جاتی ہے، حرارت، آفتاب کو لازم ہے اور آگ میں بھی موجود ہے، سو ایسے ہی اگر اس قدر قدرت خدا کی دی ہوئی کسی بشر میں بھی ہو، تو کیا تعجب ہے؟ مگر تماشا تو یہ ہے کہ صورت شکل، بھوک پیاس، پاخانہ پیشاب، رنج و راحت، صحت مرض، موت حیات وغیرہ- جو بشر کو لازم ہیں اور خدا میں ممتنع- بشریت ثابت نہ ہو۔

---

(۱) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بغیر باپ کے پیدا ہونا، اللہ تعالیٰ کی قدرت کی دلیل ہے عقلاً اس میں کسی قسم کا استحالہ نہیں ہے، کیوں کہ کسی انسان کو اگر وہ باپ کے بغیر پیدا کر دے تو اس کے لئے کیا مشکل ہے آخر زمین، آسمان، چاند، سورج، ستارے، پہاڑ، درخت اور عناصر اربعہ سب بغیر ماں باپ کے پیدا کیے ہوئے ہیں، اگر نصاریٰ کی اس بات کو تسلیم بھی کر لیں کہ کوئی بغیر باپ پیدا نہیں ہو سکتا تو سب سے پہلے جس مخلوق کو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا، خواہ وہ حیوانوں میں سے ہو یا انسانوں میں سے تو کیا اس مخلوق کا کوئی باپ تھا؟

بالجملہ، اس قسم کا ارتباط کسی بشر صورت کو، یا غیر بشر کو خدا کے ساتھ نہیں ہوسکتا، ہاں اگر ہنود یوں کہیں کہ ہمارے پیشوا، نائبان خدا تھے اور نائب حاکم کو بسا اوقات مجازاً حاکم کہہ دیا کرتے ہیں، یا نصاریٰ یوں تاویل کریں کہ حضرت عیسیٰ محبوب خدا تھے اور محبوب کو بیشتر فرزند کہہ دیتے ہیں، سو ہم نے بھی اگر ایسا کیا، تو کیا گناہ ہے؟

تو اس صورت میں اول تو ان کی بشریت کے قائل ہو گئے، اور ہم کو اس جگہ فقط اتنی بات سے غرض تھی، دوسرے یہ کہ مجازی معنی مراد لینے جبھی تک چاہیں کہ سننے والے دھوکا نہ کھائیں، اسی لئے قرائن کی ضرورت ہوتی ہے، نہیں تو جو غرض بول چال سے ہوتی ہے، یعنی اپنے جی کی بات دوسرے کو سمجھا دینا، وہ حاصل نہ ہوگی۔

اگر کوئی کسی کی دلیری کے اظہار کے لئے اس کو شیر کہے، پر ایسی طرح کہے کہ سننے والا یوں سمجھے کہ یہ واقعتاً شیر درندہ ہی کا بیان ہے-تو اس صورت میں گو اس کے جی کی بات کو غلط نہ کہیں، پر اس کے قول کو اور ان الفاظ کو غلط ہی کہیں گے۔(۱)

الغرض، کلام، گفتگو مطلب سمجھانے کے لئے ہوتی ہے اور جو یہ بات حاصل نہ ہو؛ بل کہ کوئی الٹا سمجھ جائے، تو پھر ایسی مثال ہے، جیسے کوئی بہرا کسی کی عیادت کو گیا اور پوچھا کیا حال ہے؟ از بس کہ (باوجودے کہ) وہ بیمار شدید بیمار تھا، بولا مرتا ہوں- چوں کہ اکثر دستور ہے کہ بیمار پرسی کے وقت اکثر یوں ہی کہا کرتے ہیں کہ شکر ہے، یا اچھا ہوں- بہرے میاں بھی یوں سمجھ گئے کہ یوں کہا ہوگا کہ اچھا ہوں، یہ سمجھ کر بولے الحمدللہ، پھر پوچھا معالج کون ہے؟، وہ جل کو بولا ملک الموت یہ یوں سمجھ کر کہ کسی حکیم کا نام لیا ہوگا، تسلی کے لئے کہنے لگے کہ بہت حاذق ہیں، ان کو خدا نے دست شفا عنایت کیا ہے، بعدازاں پوچھا کہ نسخہ کیا تجویز کیا؟ وہ اور بھی سوختہ ہوکر (کہے) کہ موت تجویز کی ہے، انھوں نے پھر تسکین کے لئے کہا کہ بہت مناسب ہے، تو جیسے اس مثال میں کہنے والے نے کچھ کہا تھا، پر سمجھنے والا الٹی سمجھ کر بھلا کرتے، برا کر آئے اور خوش کرنے کے موقع میں ناخوش، ایسے ہی اب ہنود اور نصاریٰ سے سری رام اور کنہیا جی اور

---

(۱) خوارق عادت کے صدور سے کسی بزرگ کا خدا ہونا لازم نہیں آتا بل کہ اس سے قدرت خداوندی ہی ثابت ہوتی ہے، خوارق عادت کے باوجود خدا نہ ہوں اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے سورج کے لئے حرارت لازم ہے اور آگ میں بھی حرارت موجود ہے مگر حرارت کی موجودگی کی وجہ سے آگ کا سورج ہونا لازم نہیں آتا لیکن اس قسم کا ربط کسی انسان یا غیر انسان کو خدا تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہو سکتا، یہود اپنے پیشوایان کو یا نصاریٰ عیسیٰ علیہ السلام کو تاٗ ویل کر کے خدا کا بیٹا کہتے ہیں تو اول تو ان کی بشریت کے قائل ہوئے، اور ہمارا مدعا بھی یہی تھا کہ یہ بشر تھے۔

حضرت عیسیٰ کی نسبت خدا، یا خدا کا بیٹا ہونا، سن کر کوئی موافق، مخاطب معنی مجازی نہیں سمجھتا، چناں چہ سب جانتے ہیں، اور ایسا نہ ہوتا، تو اس احقر کو اس ردوکد کی کیوں حاجت پڑتی؟ (۱)

اس لئے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ عقائد اور لین دین کے معاملات میں ایسے استعارات وکنایات مناسب نہیں، کہ اس سے اکثر خرابی پیش آتی ہے، بایں ہمہ ان مواقع میں اگر کوئی دھوکا بھی نہ کھاتا اور گوان بزرگواروں کو خدا، یا خدا کا بیٹا ہی کہتے، پر سب ان کو بشر مقرب اور محبوب ہی سمجھتے، تب بھی ان الفاظ کا استعمال نازیبا تھا۔

اجنبی مرد، عورت کو اظہار محبت اور دل داری کے واسطے، یا اتحاد دین کے باعث بہن بھائی کہہ دیا کرتے ہیں، پر خاوند جورو کو یا جورو خاوند کو بہن، یا بھائی کہنے لگے- گو تیسرا آدمی مطلب سمجھ ہی جائے- پر فرمایئے تو سہی، کیا خوب ہوگا؟ جب یہاں تو باوجود اس بات کے کہ جورو، خاوند دینی بہن، بھائی اور محبوب، محبّ یک دیگر ہوتے ہیں، کہ فقط اس سبب سے بہن بھائی اور جورو، خاوند کے رشتے میں کچھ مناسبت نہیں، ان الفاظ کا بولنا نامناسب ٹھہرا اور موجب مضحکہ کہا گیا، کسی بشر کو خدا، یا فرزند خدا کہنا- باوجودے کہ خدائی، یا فرزندی اور بندگی میں زوجیت اور برادری سے بھی زیادہ تخالف ہے- کیوں کر روا ہوگا؟ بل کہ واقع میں باعث، استخفاف طرفین اور موجب، اہانت خدا اور تذلیل مقربان خدا کا ہوگا۔

ہاں اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی ایسے تخالف میں مجتمع نہ ہوسکیں اور مثل زوجیت اور برادری، دینی اور فرزندی اور محبوبیت کے لازم نہیں معلوم ہوتا، سو اگر حضرت عیسیٰ نے بفرض محال ایسا لفظ کہا بھی ہو، جس سے خدا کے باپ ہونے کا توہم ہوتا ہو اور اس لفظ کے ان کی زبان میں اور کوئی معنی بھی نہ ہوں، تو اپنے تئیں محبوب اور خدا کو محبّ سمجھ کر نہ کہا ہوگا، اور نہ بایں لحاظ کہ باپ کو محبت اور فرزند کو محبوبیت لازم ہے، ایسے تخالف کی صورت میں تو ہم معنی حقیقی کا ہوتا ہے، عاقلوں کے نزدیک پسندیدہ معلوم نہیں ہوتا، زیادہ ہم نہیں کہتے، اگر کہا ہوگا تو اپنی بے کسی اور ذلت وخواری پر نظر کرکے اور خدا کو مہربان سمجھ کر باپ کہا ہوگا، سو ظاہر ہے کہ دستور کے موافق فرزند ذلیل وخوار وبے کس نہیں ہوا کرتا؛ بل کہ شریک عزت کہا جاتا ہے، اور بایں ہمہ ہم یوں کہتے ہیں کہ اگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو یہ معلوم ہوتا، جو ان کے معتقدوں نے گل کھلائے ہیں، تو وہ اس طرح بھی نہ کہتے، اور کہا بھی ہوتا، تو آئندہ کو باز آتے اور معتقدوں کو منع فرماتے کیوں کہ اس صورت

---

(۱) کلام کا مقصد اپنی بات کو سمجھانا ہوتا ہے مگر یہ مقصد حل نہ ہو بل کہ کوئی شخص بات کو الٹی ہی سمجھ جائے تو کلام کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، ایسے ہی ہنود اور نصاریٰ اپنے پیشواؤں کو خدا کا بیٹا تو کہتے ہیں مگر یہ نہیں سمجھتے کہ جب بشر خدا کے بیٹے ہوں گے تو ان کی بشریت خدائی میں تو تبدیل نہیں ہوسکتی۔

میں حضرت عیسیٰ مقربان الٰہی اور بندگان کامل العقل میں سے ہوں گے، اور ایسے لوگ اطبائے روحانی ہوتے ہیں، اور طبیبوں کا دستور ہے کہ جس دوا سے نقصان ہوتا ہے، اس دوا کو موقوف کردیتے ہیں، یا بدل دیتے ہیں، سو جس بات سے اتنا بڑا فساد پیش آیا ہو، اس کو کیوں کر نہ بدلتے؟ اس صورت میں ہم یقین کرتے ہیں کہ بعد اس فساد کے جو طبیب روحانی ہوا ہوگا، اس نے قرار واقعی اس گفت وشنود سے منع کیا ہوگا۔ ع

ہر سخن وقتے، وہر نکتہ مکانے دارو(۱)

۞......۞......۞

---

(۱) نصاریٰ اگر عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا اور ہندو شری رام اور کنہیا جی کو خدا اس تاویل سے کہتے ہوں کہ وہ خدا کے مقرب اور محبوب تھے تب بھی ان حضرات کے لئے ''خدا کا بیٹا''، ''یا خدا'' کی تعبیر درست نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ عقائد کا معاملہ ہے اور عقائد کے معاملہ میں اس قسم کی تعبیرات سے استعارہ کرنا درست نہیں؛ کیوں کہ اس سے عوام الناس کو دھوکہ ہوتا ہے اور وہ ان شخصیات کو بزرگ اور مقرب سمجھنے کے بجائے خدا ہی سمجھ بیٹھتے ہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسی کسی اجنبی عورت کو اس کا دل رکھنے کے لئے یا اتحاد دین کی وجہ سے بہن کہہ سکتے ہیں اور وہ عورت بھی بھائی کہہ سکتی ہے، مگر شوہر اور بیوی ایک دوسرے کو بہن بھائی کہنے لگیں اور اس کی وجہ ایک دوسرے سے محبت یا اتحاد دین کو بتانے لگیں تو یہ صحیح نہیں ہے، اس سے دوسروں کو دھوکہ ہوتا ہے اور یہ ایک طریقہ کا بھونڈا مذاق بھی ہے کہ کیوں کہ بیوی، خاوند کے رشتے اور بھائی بہن کے رشتے میں تخالف اور تضاد کی نسبت ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بقول نصاریٰ اگر خدا کو باپ کہا ہوگا تو اپنی عاجزی وانکساری کو ملحوظ رکھ کر اور خدا کو مہربان سمجھ کر کہا ہوگا اگر عیسیٰ علیہ السلام کو پہلے سے معلوم ہوتا کہ ان کے متبعین ان کے اس جملہ کا یہ مطلب نکالیں گے تو وہ ہرگز نہ کہتے کیوں کہ انبیاء علیہم السلام، اطباء روحانی ہوتے ہیں جس طرح جسمانی طبیبوں کا یہ دستور ہے کہ جس دواء سے فائدہ کے بجائے نقصان ہوتا ہے وہ اس دواء کو یا تو موقوف کردیتے ہیں یا اس کی جگہ دوسری مفید دواء تجویز کردیتے ہیں۔

حضرت مولانا فخر الحسن گنگوہیؒ فرماتے ہیں: ''انجیل، باب ۱۳۴ اور ۸۲۔ زبور ۶ (میں نے تو کیا تم سب خدا ہو۔ تفسیر میں ہے کہ مجسٹریٹ۔ کلام الٰہی خدا کہلاتے ہیں۔ اور خدا اسرائیلی حاکموں کا لقب ہے بلکہ عبرانی محاورہ میں قاضی مفتی سب خدا کہلاتے تھے) اب اگر عیسیٰ نے اس محاورے کے موافق اپنے آپ کو خدا کہا۔ تو کیا وہ حقیقت میں خدا ہوگئے؟ نہیں ہرگز نہیں۔ اسی طرح اگر انہوں نے اپنے آپ کو خدا کا بیٹا کہا، تو وہ بیٹے نہیں ہوگئے۔ کیوں کہ جب ہر آدمی خدا ہوا، تو ہر ابن آدم خدا کا بیٹا ہوا۔ علاوہ ازیں توریت میں حضرت آدم وابراہیم ویعقوب کو خدا کا پہلوٹھا بیٹا اور حضرت داؤد کو بڑا بیٹا اور تمام بنی اسرائیل، یہاں تک کہ گمراہ کو خدا کا بیٹا لکھا ہے۔ اور انجیل میں تمام عیسائی اور سب خاص وعام کو خدا کا بیٹا لکھا ہے۔ پھر حضرت عیسیٰ ہی کی کیا خصوصیت ہے؟ ساری مخلوق خدا کا بیٹا بیٹی ہیں''۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۴۴

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔
افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

باقی اس تبدل احکام کے امکان کا بیان، اثبات حسن وقبح افعال میں گذر چکا ہے، جس کو شبہ پڑے، ہٹ کر دیکھ لے، اور اگر یوں کہیے کہ بی بی کو بہن تو نہیں کہتے، کہ ایسے الفاظ سن کر ہر کوئی شرماتا ہے، یا یہ کہ رواج کی وجہ سے یہ معیوب کہا جاتا ہے، حضرت عیسیٰ کے مثلاً فرزند خدا اور خدا کو پدر کہنے میں کس کی شرم اور کیا عیب ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ:

۱- اول تو یہ بات اس کے منہ پر پھبتی ہے، جسے خدا اور مقربان خدا کی شرم نہ ہو۔

۲- دوسرے یہ کہ اگر یہ بات بہ جائے خود صحیح بھی ہو کہ بی بی کو بہن نہ کہنے کا باعث فقط شرم اور یہی بات ہے کہ عرف میں ایسے کلام، گفتگو معیوب سمجھتے ہیں، پر ان لوگوں کی خدمت میں جو ذوق کلام رکھتے ہیں، یہ عرض ہے کہ اس شرم اور اس معیوبی کا منشا پھر وہی ہے، جو میں نے عرض کیا، سو جہاں وہ منشا پایا جائے گا، قابل شرم اور سزاوار عیب ہی ہوگا، پدر جاہل، کاہل اگر اپنے فرزند عالم، عابد کو بہ وجہ اعتقاد ''قبلہ گاہی'' کہنے لگے، تو فصیح وبلیغ، محاورہ داں تو درکنار، ہر ادنی واعلیٰ خندہ زن ہوگا۔

۳- تیسرے ہم نے مانا کہ خدا کے باپ اور حضرت عیسیٰ کے بیٹے ہونے میں کچھ شرم نہیں، پر یہ تو

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

فرمائیے کہ سب جگہ کنایات اور استعارات کے ممنوع ہونے کا سبب کیا یہی ایک شرم ہے؟ سو اس طرح کے- کہ رعیت حاکم کو اپنی بے کسی کے اظہار اور حاکم کے الطاف کے ابھارنے کو مائی، باپ کہا کرتے ہیں- کوئی بادشاہاں معمر کو بوجہ تعظیم اماں جاں کہہ کر پکارے، تو سہی تب معلوم ہو کہ ابھی سر ندارد ہے، جب تک کہ انھیں ان ہی القاب سے- جو ان کے لئے مخصوص ہیں- نہ پکارے گا، تب تک خیر نہیں اور بادشاہ تو در کنار، اور امراء، وزراء کا بھی یہی حال ہے کہ ان کی کوئی کتنی ہی تعظیم کرے، پر ان کے القاب میں اگر کچھ بھی فرق پڑے گا، تو ان سے برا کوئی نہیں۔

ابتداء میں اس تقریر کے عجب نہیں کہ فہمیدیں بھی الجھیں اور میری طرف ایک بار تو غلط گوئی کا گمان کریں، پر یہ اخیر کی دو چار باتیں تو ایسی ہیں کہ ''دستور الصبیان'' پڑھنے والے بھی اس میں تامل نہ کریں گے، اور ہندوستان کے بعض نواح میں میں اس بات کے دریافت کرنے کے لئے ''دستور الصبیان'' کے پڑھنے کے حاجت نہیں، کوئی غریب قوم کا آدمی کسی شریف قوم کے ایسے معمر آدمی کو بھی- جو ٹوٹی سے چارپائی پر، پھٹے سے کپڑے پہنے ہوئے، ایک بڑا سا حقہ منھ کو لگائے بیٹھا ہو، چچا جان، یا اور الفاظ تعظیم کے- جو اجنبیوں کے حق میں بولا کرتے ہیں- کہہ کر ''سلام'' یا ''رام رام'' ہی کیوں نہ کرے، پھر تماشا دیکھئے کہ ''وعلیک''، یا ''رام رام'' کے بدلے کتنی کچھ صلواتیں سنتا ہے؟ اور بن پڑے، تو عجب نہیں کہ جوتوں سے بھی خدمت کرے، پھر ظلم ہی نہیں کہ آپس میں تو- باوجود اتحاد نوعی اور اس بے ثباتی کے کہ ہر دم دم واپسیں کا احتمال ہے- اتنا کچھ فرق مراتب ہو اور اس قدر لحاظ القاب رہے، پر اس خدائے بے مثال کے لئے- جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا، سلطنت کو اس کی زوال نہیں، عجز کا اس کے احتمال نہیں، عظمت و استغناء اسی کو سزاوار ہے، جیسا کہ وہ غفار ہے، ایسا ہی جبار و قہار ہے- جو چاہیں منھ اٹھا کر بک دیں اور پرواہ نہ کریں؟ ''چھوٹا منھ، بڑی بات'' اس مثال کی پوری مثال یہی ہے، اس بات سے زمین اگر چڑ جائے، یا آسمان گر جائے تو عجب نہیں- پر نہ جانے اچھے بندوں کا طفیل ہے، جو آج تک محفوظ ہیں۔(۱)

---

(۱) اگر کوئی سابقہ مثال پر یہ اعتراض کرے کہ بیوی کو بہن نہ کہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس جملہ کو سن کر ہر شخص شرماتا ہے یا رواج کی وجہ سے اس کو معیوب سمجھا جاتا ہے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیوں کہ عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا اور خدا کو عیسیٰ علیہ السلام کا باپ کہنا (نعوذ باللہ) اس میں شرم اور عیب کی کیا بات ہے؟ اس اعتراض کے تین جواب ہیں:

۱- یہ بات اس شخص کی زبان سے زیب دیتی ہے جس کو خدا اور خدا کے قریبی بندوں کی کوئی شرم نہ ہو، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پیغمبر خدا کہہ کر اس طرح کی بات کہنے سے شرم نہ کریں، یہ عقل و نقل دونوں کے خلاف ہیں، عقل کے خلاف تو اس لئے ہے کہ خدا کے پیغمبر ساری مخلوق میں سب سے زیادہ کامل العقل ہوتے ہیں، اور کامل العقل ہونے کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ جس چیز سے عام آدمی بھی شرم محسوس کرے کامل العقل انسان اس کے قریب بھی نہیں جاتا چہ جائے کہ کو باعث شرم فعل کا ارتکاب کرنے لگے اور نقل کے خلاف اس لئے کہ تمام شرائع و ادیان اور تمام کتب سماوی کی بنیادی تعلیم کا مطالعہ کیجئے تو اندازہ ہوگا کہ خدا کے پیغمبر تمام انسانوں میں سب سے زیادہ باحیا اور متانت و شائستگی کا پیکر ہوتے ہیں، جو چیز کھلم کھلا شرم و حیا کے منافی ہو اس کا ارتکاب تو کجا شرم و حیا کے منافی امور کے ابہام اور شبہ سے بھی کوسوں دور رہتے ہیں۔......بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر......

اب پھر بے ارادہ کلام طویل ہوگیا، سو اہل فہم کی خدمت میں اول اس قدر گزارش ہے کہ ایسی باتیں- جو بیان مجاز میں آگئیں، ہر چند اس تحریر کے انداز کے مناسب نہ تھیں، پر بہ ناچاری لکھنی پڑیں- اگر غلط ہوں تو عجب نہیں، مگر میری تغلیط میں جلدی نہ کریں، اگر کسی ڈھنگ پر ٹھیک نہ بیٹھیں، تو مثل اور مضامین کے اس کی بھی اصلاح فرمائیں، عوام نہیں، تو اہل علم ہی کو نفع سہی، اب اصل مطلب کی رجوع کرتا ہوں۔

حضرت من! ان دلائل مذکور کے بھروسے، واللہ اعلم، اس کج طبع کے ذہن نارسا میں یہ خوب جم گیا کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ کسی کو اس طرح کا ارتباط، بایں معنیٰ مذکور ہرگز نہیں ہوسکتا، اس لئے ایسی باتوں کا معتقد ہونا تو ایک طرف، زبان پر لانا بھی ظلم عظیم ہے، ہاں اگر اپنے پیشواؤں کو خدا کے ساتھ ایسی طرح مربوط جانیں، جیسے ہم، تم کو وجود اور ضروریات وجود ہر دم سب اسی کی طرف سے پہنچتے ہیں، مثل بندگان خدمتی کے ہمارا نان ونفقہ سب اس کے ذمے ہے، وہ خدا ہے، ہم بندے ہیں، پر ان کی بہ سبب حسن خدمت اور شائستگیٔ ظاہر و باطن اور کمال عقل کے باعث عزت اور قدر ٹھہر گئی، اس لئے بڑے بڑے کاموں میں ان کا کہنا، سننا چل جاتا تھا اور ان پر اسرار نیک و بد منکشف ہو جاتے تھے، بہ سبب اس اعزاز و اکرام کے ان سے چنداں پردہ نہ تھا، تو اس بات کو اگر ہم بھی تسلیم نہیں کرتے، تو انکار بھی نہیں کرتے، کیوں کہ ظاہر میں عقل اس کو کچھ محال نہیں جانتی، بعد تامل کے خدا نے چاہا، تو حال معلوم ہو جائے گا، پر اتنی بات سے خدائی لازم نہیں آتی، بندگی ہی لازم آتی ہے، اور اگر بندے بھی خدا ہوئے، تو ہم میں اور ان میں کیا فرق ہے؟ ہم بھی خدا ہیں، بڑے نہیں، چھوٹے سہی؛ بل کہ ایک وجہ سے بڑے ہم ہی رہیں گے، کیوں کہ بندہ ہونے کے آثار ان میں زیادہ تھے، کہ وہ زیادہ بندگی کرتے تھے، اور بندگی ظاہر ہے کہ خدائی کی مخالف ہے۔

پچھلے صفحہ کا بقیہ حاشیہ......۲- اگر یہ بات اپنی جگہ درست بھی ہو کہ بیوی کو بہن کہنے اور شوہر کو بھائی نہ کہنے میں شرعاً وعقلاً کوئی قباحت نہیں؛ بل کہ عرف عام میں اس قسم کے کلام کو معیوب تصور کیا جاتا ہے، چلئے عرف عام ہی کی بات کرتے ہیں کیا عرف عام میں سب جاہل اور بیوقوف ہی ہوتے ہیں، پڑھے لکھے لوگ بھی تو ہوتے ہیں، عرف عام میں اگر کوئی عالم فاضل شخص اپنے جاہل اور ان پڑھ باپ کو قبلہ وکعبہ کہنے لگے تو پڑھے لکھے تو درکنار ایک عامی اور جاہل بھی کہنے والے پر ہنسے گا کہ کیسا بے محل اور بے موقع کلام کیا ہے ایسے ہی موقع کے لئے فارسی ادب کا یہ محاورہ زبان زد خاص وعام ہے۔
ع ہر سخن وقتے و ہر نکتہ مکانے دارد۔ کہ ہر بات کا ایک وقت اور ہر نکتے کا ایک موقع محل ہوتا ہے۔

۳- چلئے تسلیم ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اپنی محبوبیت کے بیان کے لئے ''بیٹے'' کا لفظ مستعار لیا اور خدا کی مہربانی اور شفقت کے اظہار کے لئے باپ کا لفظ مستعار لیا، مگر دیکھنا تو یہ ہے کہ کیا دنیاوی بادشاہوں اور حاکموں کو ان کے مقربین اور مخصوصین باپ اور خود کو ان کے بیٹے کہا کرتی ہے، ایسی غلطی تاریخ کے تارک سے تاریک دور میں کسی جاہل سے جاہل مقرب سلطان نے نہیں کی اگر کرتا تو گردن زدنی کی سزا پاتا اور خدا جو تمام حاکموں کا حاکم اور تمام سلطانوں کا سلطان ہے اس کے لئے اس کے مقربین اور مخصوصین میں سے ہیں کوئی اس قسم کے القاب روا رکھنے لگے تو کیا آپ سمجھتے ہیں اس عظیم جرم اور جرأت کے باوجود وہ خدا کا مقرب ہی رہے گا؟ یہ ایسی بدیہی حقیقت ہے کہ ایک طفل مکتب بھی اس کو اول وہلہ میں سمجھ جاتا ہے پر حیرت ہے کہ نصاریٰ کی سمجھ میں یہ بات نہیں آرہی ہے جو اپنے زعم میں نصرانیت کے اجارہ دار، اور علماء کہلاتے ہیں۔

القصہ، ہنود کے اقوال بہ نسبت سری رام اور کنہیا جی وغیرہ کے کہ ''وہ خدا ہی ہیں'' اور یہود و نصاریٰ کا عقیدہ حضرت عیسیٰ اور حضرت عزیر کے حق میں کہ ''وہ خدا کے بیٹے ہیں'' اور عرب کے مشرکوں کی یہ باتکہ ''فرشتے خدا کی بیٹیاں ہیں'' یہ سب کے سب غلط نکلے، اور یہود اور نصاریٰ وغیرہ کے طریقے سے مطلب تک پہنچنے کی امید نہ رہی، کیوں کہ بسم اللہ ہی غلط ہے، آگے کیا ہوگا؟

پھر اگر فرض کرو کہ بندگان خدا رسیدہ ہی میں سے تھے، پر ان کے معتقدوں نے کسی وجہ سے غلطی کھائی اور ان کو کچھ اور کہنے لگے، تب بھی ان مذاہب پر اطمینان نہ رہا، اور علماء کی فہم و دانش اور حفظ و دیانت کا حال معلوم ہوگیا، اصل کو جب ایسا درست کر رکھا ہے، تو فرع میں کیا کیا کچھ نہ کیا ہوگا؟ عقائد میں تو فقط سمجھ ہی لینا ہے، اور کچھ دشواری نہیں، فروع میں عمل کا کام ہے، وہاں پر جان بنتی ہے، پس اگر مبنائے فساد بے دیانتی ہے، تو یہاں بدرجۂ اولیٰ ہوگی، اور اگر غلط فہمی ہے، تو جہاں نفس جان چراتا ہے، وہاں بڑے کاملوں کی عقل ٹھکانے رہتی ہے، ایسے ویسوں کی عقل وہاں دھکے کھاتی ہے، جو ایسی موٹی باتوں میں- جن میں عوام بھی تامل نہیں کرتے- بہکتے ہیں، اسرار احکام اور اعمال کے فرق مراتب میں- جو بڑی باریک باتیں ہیں، علماء سمجھیں، تو سمجھیں اور کوئی نہیں سمجھ نہیں سکتا- کیوں کر نہ بہکے ہوں گے؟ سو واقفوں پر پوشیدہ نہیں کہ اول تو ان مذاہب میں احکام کا پتہ ہی نہیں، اور کچھ ہے بھی، تو ایسا کچھ ہے کہ کہا نہیں جاتا، پر ان اوراق میں نہ اس کے بیان کی گنجائش ہے اور نہ یہاں اس کا موقع، اور ہم نے مانا کہ باقی دین کے احکام سب درست ہی ہیں، تب بھی یہ غلطی ایک طرف اور سارے دین کا غلط ہونا ایک طرف۔(۱)

---

(۱) خداتعالیٰ کے ساتھ بندوں میں خواہ کوئی کتنا ہی اخص الخاص ہو کسی کو بھی باپ بیٹے کی نسبت نہیں ہوسکی، البتہ وہ تمام مخلوق کا ربّ ہے، سب کو رزق دیتا ہے، سب کو زندگی اور موت دینے والا ہے، سب کو دوبارہ زندہ کرنے والا ہے، یہ نسبت اور ربط بندوں میں سے ہر ایک کو خداتعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اس نسبت میں کسی قسم کا فساد اور بگاڑ بھی نہیں ہے، اس سے بڑھ کر اس سے قربت اور نیکی وتقویٰ کی نسبت ہے اس نسبت میں نیک اور صاحب تقویٰ بندوں کا اعزاز تو ہے مگر اس نسبت کی وجہ سے وہ نہ تو خدا کے بیٹے ہوسکتے ہیں اور نہ خدا ان کا باپ، لہٰذا ہندوؤں کا شری رام اور کنہیا جی کے بارے میں کہنا کہ وہ خدا ہیں اور یہود و نصاریٰ کا عقیدہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت عزیر علیہ السلام خدا کے بیٹے ہیں اور عرب کے مشرکوں کی یہ بات کہ فرشتے خداتعالیٰ کی بیٹیاں ہیں، سب غلط ہے جب ان لوگوں کے مذہب کی بنیاد ہی غلط ہے اور مذہب کی فروع کا کیا حال ہوگا؟ مگر چوں کہ ہنود سوا اوتاروں کے اور یہود و نصاریٰ سوا ان دو بزرگواروں کے اور اپنے پیشوؤں کے حق میں برگزیدہ اور خدا رسیدہ ہونے کے معتقد ہیں، اور عرب کے قدیم زمانے کے لوگ بھی باوجود اس اپنی خرافات کے، حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل کی نسبت ایسا ہی کچھ اعتقاد رکھتے تھے اور اہل اسلام اور باقی فرقے بھی اپنے پیشواؤں کے حق میں یہی سمجھتے ہیں، تو اس مایوسی میں یہ خیال آیا کہ جو بات اکثروں کے نزدیک مسلم ہوا کرتی ہے، اور عقل کے نزدیک کوئی دلیل اس کے محال ہونے کی نہیں ہوتی، تو موافق اس قاعدے کے کہ- جو اول میں کہیں کہیں کام آیا- غلط نہیں ہوا کرتی، یہ بات تو اکثر کیا، سارے ہی عاقلوں کے نزدیک مسلم ہے، اور بایں ہمہ کوئی محال ہونے کی وجہ معلوم نہیں ہوتی، اگر کوئی اور دلیل نہ ہو، تو یہی دلیل بہت ہے؛ بل کہ منصفوں کے نزدیک سب میں بڑھ کر، کیوں کہ جو بات ہم کسی وجہ سے ثابت کریں گے، تو اس میں فقط اپنی عقل کی گواہی اپنے آپ معلوم ہے، اور دوسروں کی عقل کی شہادت ان کے کہنے سے، سو ہر چند یہ صحیح ہے کہ ع: ''شنیدہ کے بود مانند دیدہ''

بحث و تحقیق

قسط نمبر: ۴۵

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

مگر جس چیز کے بیان کرنے والے ہزارہا آدمی ہوتے ہیں، وہ دیکھنے ہی کے برابر ہوتی ہے، اسی لئے گو کلکتہ کو ہم نے نہیں دیکھا، پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ خبر غلط ہوگی، اس کے ہونے کا ایسا ہی یقین ہے، جیسے دیکھنے سے ہوتا، اس خبر کو تو سارا جہاں بیان کرتا ہے، اس میں کسی طرح تامل کی گنجائش نہیں، سو اس میں کچھ شک نہیں کہ یہ بات صحیح ہے۔ الغرض، دل بے قرار کو تسلی ہوئی، اس خوشی میں یہ خیال آیا کہ گو یہ بات یقینی ہی سہی، پر مزید اطمینان کے لئے کچھ تو دلائل چاہئیں، اثبات مطلب کی حاجت نہیں، تو تصدیق ہی سہی، مسلم الثبوت مضامین پر شاہد لانا بھی تو کچھ گناہ کی بات نہیں، جو اتنی کاہلی ہے۔

الغرض، جوں توں بن پڑا، اس سوچ میں سر جھکایا اور اپنے معبود سے التجا کرنی شروع کی۔

اے خدا! اے قادر بے چون و چند!
از تو پیدا شد چنیں چرخ بلند
واقفے برسر بیرون و دروں
بے کم و کالت، بے چندی و چوں

❖ استاذ حدیث دار العلوم وقف دیوبند

قطرۂ دانش کہ دادستی زبیش
متصل گرداں بہ دریائے خویش
پیش ازیں کہ بعدھا نسفش کند
پیش ازیں کہ خاکہا حسفش کند(۱)

اس خدائے کریم نے پھر اپنے اس بندۂ عاجز پر فضل وکرم فرمایا اور مطلب کا راستہ دکھلایا، ہر چند عقل نارسا سے یہ توقع نہ تھی کہ اس بات میں کچھ بولے، پر جیسے بانسری بولنا نہیں جانتی، بجانے والے کے فیض سے بولنے لگتی ہے، ایسے ہیں خدائے علیم کے علم کے فیض سے یہ بولے کہ یہ بات صاف ہے۔

خدارسیدہ کے اگر یہ معنی ہوتے کہ خدا کسی مکان میں ہے، جو اس مکان میں پہنچے، وہ خدارسیدہ ہو، تو البتہ محال ہوتا- کیوں کہ خدا مکان سے مبرا ہے، مکان اس کو محیط نہیں، وہی کون ومکان کو محیط ہے، نہیں تو مکان خدا سے بھی زیادہ ہو؟ بل کہ قرب مکانی کے سوا ایک قرب روحانی بھی ہے کہ اس کے سامنے قرب مکانی کی کچھ حقیقت نہیں! دوران باخبر درحضور، ونزدیکان بےصبر دور'' سو اگر کسی کو خدا سے اس طرح کا قرب حاصل ہو، تو کچھ محال نہیں۔

شرح اس معما کی یہ ہے کہ دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ بنی آدم سب باہم رہتے ہیں، پر ہر کوئی کسی سے مربوط نہیں ہوتا، اتحاد ومحبت اسی سے ہوتی ہے، جس سے طبیعت ملتی ہے، سو ایک دوست مشرق میں اور دوسرا مغرب میں، تو گو مکان دور ہیں، پر دلوں سے نزدیک ہی گنے جاتے ہیں، اس کا نام قرب روحانی ہے، پر اب یہ مناسب ہے کہ قرب روحانی اور طبیعت کے میل کا سبب بیان کیجئے، تاکہ آگے کام چلے۔(۲)

---

(۱) ترجمہ: اے خدائے قادر مطلق! تجھ ہی سے یہ بلند آسمان پیدا ہوا، اے وہ ذات! جو ظاہر وباطن کے رازوں پر پوری طرح مطلع ہے، تو نے جو علم ودانش کا قطرہ عطا کیا ہے اسے اپنے دریائے علم سے ملادے، اس سے پہلے کہ مرور ایام اسے پاش پاش کردے، اس سے پہلے کہ مٹی اس کو ذرّہ ذرّہ بنادے۔

(۲) ہندو قوم اپنے ان اوتاروں اور یہود ونصاریٰ ان دو (حضرت عیسیٰ علیہ السلام وحضرت عزیر علیہما السلام) کے علاوہ اپنے دوسرے پیشواؤں کے برگزیدہ اور خدارسیدہ ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں اسی طرح عرب قدیم کے لوگ اپنی خرافات کے باوجود حضرت ابراہیم و حضرت اسماعیل علیہما السلام، کو بزرگ مانتے تھے، مسلمان اور دوسرے فرقے بھی اپنے پیشواؤں کے حق میں یہی اعتقاد رکھتے ہیں کہ وہ خدارسیدہ ہیں، اس سے ایک بات معلوم ہوئی کہ جو بات اکثریت کے نزدیک مسلم ہوا کرتی ہے اس کی حقیقت اور اصلیت کی اگر کوئی الگ سے دلیل یا شہادت نہ بھی ہو تب بھی یہی دلیل وشہادت کافی ہوتی ہے کہ وہ اکثریت کے نزدیک مسلم ہے اور عقل کے نزدیک وہ محال نہیں ہے، اس کے باوجود یہ خیال آیا کہ اگرچہ یہ بات یقینی ہے مگر مزید اطمینان کے لئے کچھ دلائل ہونے چاہییں، مطلب کو ثابت کرنے کے لئے نہ سہی مطلب کی تصدیق ہی کے لئے سہی، اس پر بارگاہ خداوندی میں التجاء کی (اشعار کا ترجمہ) اے خدا، اے قادر مطلق! تو نے ایسا بلند وبالا آسمان پیدا کیا، اے وہ ذات جو ظاہر وباطن کے رازوں سے مکمل طور پر...... بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر......

جناب من! دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ طبائع انسانی باہم مختلف ہیں، کسی کو کوئی بات پسند آتی ہے، کسی کو کوئی، کسی کی راہ روشن کچھ ہے، کسی کی کچھ، جس کی طبیعت جس کے مناسب ہوتی ہے، اسی طرف مائل ہوتا ہے- پھر جس میں وہ بات نظر آتی ہے، طبیعت اس پر فریفتہ ہوجاتی ہے۔

حسینوں کو سب دیکھتے ہیں، جوان میں خوبیاں ہوتی ہیں، سب کو برابر نظر آتی ہیں، رنگ روپ، شکل شمائل، ناز انداز، آنکھ ناک وغیرہ- جن کے دیکھنے سے کوئی فریفتہ ہوتا ہے- سب دیکھنے والوں کو اور ایک انداز پر معلوم ہوتا ہے، پر عاشق کوئی کوئی ہوتا ہے، ہر کوئی نہیں ہوتا، سوا اس کے اور کچھ نہیں کہ جس کی طبیعت اس حسن و جمال کے مناسب ہوتی ہے، اسی کو اس سے نسبت عشقی اور ربط قلبی پیدا ہوجاتا ہے، اور جس کا کل انداز و ناز پر مثل سانچے کے مطابق آجاتا ہے، وہ اس میں کھب جاتا ہے، پر سانچہ، ڈھلی ہوئی چیز پر جبھی منطبق ہوتا ہے کہ اس کے سارے پرزے باہم ملے ہوئے ہوں، سو محبوب طبیعت بھی طبیعت میں جبھی کھبتا ہے کہ خاطر جمع ہو اور کسی طرح منتشر نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ دو شخص ایک مدت دراز تک ملتے رلتے رہتے ہیں، پر باہم کچھ ربط پیدا نہیں ہوتا، اور اچانک ہی کبھی ایک دوسرے پر فریفتہ ہوجاتا ہے، مگر اس فرق باریک کی خبر ہونی بہت مشکل ہے، علی ہذا القیاس اور نعمتوں دو متغایر چیزوں میں ربط کے لئے مناسبت شرط ہوئی، تو اجزاء اور اعضاء کے ارتباط کے لئے مناسب بطریق اولی ضروری ہوگی، چناں چہ ظاہر ہے، عقل سلیم بے تامل اس بات کو تسلیم کرتی ہے کہ نطفۂ انسانی کو وہی شکل وصورت، قد و قامت، اجزاء اور اعضاء عنایت ہوتے ہیں، جو اس کے مناسب تھے، اور گھوڑے اور گدھے وغیرہ کے نطفوں کو ان کے مناسب گیہوں، جو، چنے وغیرہ، کے جیسے شاخ و برگ مناسب دیکھے، ویسے ہی عنایت فرمائے۔

القصہ، جس طرف کچھ ارتباط ظاہری، یا باطنی نظر آتا ہے، وہ مناسبت ظاہری، یا باطنی ہی کا پرتو ہے، سو اگر وہ اخلاق حمیدہ- جو خدائے کریم کی ذات بابرکات میں ہیں- تھوڑے بہت کسی فرد بشر کے

پچھلے صفحہ کا بقیہ......واقف ہے، تو نے علم کا جو قطرہ عطا کیا ہے اس کو اپنے علم کے دریا سے جوڑ دے۔ اس سے پہلے کہ زمانہ کا امتداد اس کو ریزہ ریزہ کردے، اس سے پہلے کہ خاک اسے خاک کردے۔ اب جو کچھ بھی ذہن میں آرہا ہے وہ محض خدا تعالیٰ کے فضل و کرم سے ہے جیسے بانسری از خود نہیں بول سکتی، بجانے والے کے فیض سے بجتی ہے۔ خدا رسیدہ کے معنی اگر یہ لئے جائیں کہ خدا تعالیٰ کسی مکان میں ہیں جو اس مکان میں پہونچے وہ خدا رسیدہ ہے یہ معنی یقیناً محال ہیں، کیوں کہ خدا تعالیٰ کسی مکان میں نہیں، کوئی مکان اس کا احاطہ نہیں کرسکتا وہی ہر مکان کا احاطہ کیے ہے، اس کے علاوہ ایک قرب روحانی ہے جس کے سامنے مکانی قربت کی حقیقت کچھ بھی نہیں ہے، ایک محاورہ ہے کہ ''دو رانِ باخبر درحضور، ونزدیکانِ بے صبر دور''، کہ جو خبر رکھنے والے ہیں وہ مکان کے اعتبار سے اگر چہ دور ہیں مگر روحانی تعلق کے اعتبار سے نزدیک ہیں ، اور جو نزدیک ہیں وہ اگر چہ قرب مکانی کی وجہ سے نزدیک ہیں مگر روحانی اعتبار سے دور ہیں؟

نصیب ہو جائیں، تو بے شک بہ نسبت ان افراد کے، جن میں یہ اخلاق نہیں، اس شخص کو اپنے خدائے کریم سے بہ مقدار مطابقت اخلاق کے قرب روحانی ہوگا، اور جو عنایت خاص خداوندی کہ اس کے حال پر ہوگی، اوروں کے نصیب نہ ہوگی، چناں چہ پہلے اس سے مجملاً یہ بیان ہو چکا ہے کہ جیسے زمین و آسمان میں چار طرف نور آفتاب ہی کا ظہور ہے، یہ سرخ وسفید کا امتیاز اور خوب صورت، بدصورت کا فرق آفتاب ہی کے نور کا طفیل ہے، ہر صحن اور ہر روشندان اور ہر جگہ اور ہر مکان میں ایک جدا قطع سے ظہور کیے ہوئے ہے، ایسے ہی تمام کائنات اور کل موجودات میں خداوند حقیقی کے وجود کے نور کا ظہور ہے۔

سو جیسے آفتاب کو بایں ہمہ آئینہ قلعی کیے ہوئے اور آتشی شیشے کے ساتھ وہ خصوصیت ہے کہ دوسرے کے ساتھ نہیں، آتشی شیشے میں سوائے روشنی کے آفتاب کی طرف سے آتشی تاثیر کی بھی آمد ہے اور باقی اجسام کو اس کی خبر نہیں، یا آئینے میں وقت مقابلہ آفتاب کے اس قدر نور کا ظہور ہے کہ فقط آپ ہی روشن نہیں ہوتا، در و دیوار کو بھی منور کر دیتا ہے، باقی اجسام فقط آپ ہی روشن ہو جاتے ہیں، ایسے ہی فیض خداوندی کو بھی عام و خاص سمجھنا چاہیے، کہ یہ فرق بجز فرق مناسبت اور فرق قابلیت اور کیا ہوگا؟ ورنہ ظاہر ہے کہ جیسے آفتاب کو آئینہ ہو، یا پتھر سب برابر ہیں، ایسے ہی خداوند کریم کو بھی تمام مخلوقات برابر ہیں، کسی سے بخل نہیں۔

ہاں، مخلوقات میں قابلیت اور مناسبت برابر نہیں، سو جو لوگ صاف باطن ہیں، اور اپنے بنی نوع سے ایسے ممتاز ہیں، جیسے آئینہ لوہے سے، یعنی جیسے آئینہ اصل میں لوہا ہے، پر میل کے دور ہو جانے کے باعث، آئینہ صاف بن گیا ہے، ایسے ہی وہ لوگ بھی مثل اور بنی آدم کے وہی حقیقت اور روح انسانی رکھتے ہیں، پر اتنا فرق ہے کہ ان کی روحیں بہ سبب نہ ہونے آلائشوں اور کدورتوں کے- جو بہ سبب تعلقات پنہانی کے ہوتی ہیں- پاک صاف ہیں، وہ لوگ عجب نہیں کہ بہ نسبت اور بنی نوع کے معزز و ممتاز ہوں، اور بعضے ایسے فیض ان کو پہنچتے ہوں کہ ہم کو، تم کو ان کی خبر نہ ہو؟ یعنی ہم، تم بذات خود ان فیوض سے محروم ہوں، مگر ان لوگوں کے واسطے سے- جن کے دلوں پر اول وہ فیض وارد ہوتے ہیں- فقط اس قدر فیض یاب ہوں- جس قدر در و دیوار آئینۂ منور سے، یا سیاہ سبز وغیرہ اشیاء- جو جلنے کے قابل ہوں- آتشی شیشے سے۔

الحاصل، ہوسکتا ہے کہ جیسے آفتاب کے مقابلے کے وقت آتشی شیشے، یا آئینہ قلعی کیے ہوئے کے باطن میں آفتاب کی طرف سے ایک فیض ایسی طرح آتا ہے کہ ظاہر میں آتا ہو- کچھ معلوم نہیں ہوتا، اور پھر بعد اس فیض کے حاصل ہونے کے آئینہ اور آتشی شیشہ ہرگز بخل نہیں کرتے، جو ان کے سامنے ہوتا ہے، ان کے لئے اپنے فیض میں سے حصہ پہنچاتے ہیں، اور دیر نہیں لگاتے، ایسے ہی کیا عجب ہے کہ بعضے بنی نوع آدم کے دلوں پر- جن کے دل پاک صاف ہیں- ایسی حرارت محبت خداوندی نازل ہوئی ہو، کہ اوروں کو معلوم نہ

ہو، اور وہ مثل آتشی شیشہ اس کو پی جائیں اور تحمل کر جائیں، پر اوروں کے دلوں میں ایسی آگ لگادیں کہ ان کی ساری کدورتوں کو جلا کر ایسا پاک صاف کر دیں، جیسا لوہے کو جلا کر صاف آئینہ بنا لیتے ہیں، اور پھر اس نور سے- جو مثل آئینے کے خاص ان کے دلوں پر اترتا ہے اور اترتا ہوا معلوم نہیں ہوتا- اوروں کے ظاہر کو مثل در و دیوار کے اور باطن کو مثل اس آئینے کے- جو خود آفتاب کے مقابل نہ ہو پر اس آئینے کے مقابل ہو- روشن اور منور کر دیں، یعنی ان کا فیض ہدایت ان لوگوں کو- جو ان کی طرف ظاہر و باطن سے متوجہ ہوتے ہیں- ظاہر و باطن میں ایسا مالا مال کر دے کہ نام و نشان، کدورت کا باقی نہ رہے، اور اخلاق حمیدہ اور افعال پسندیدہ سے ان کا ظاہر و باطن آراستہ و پیراستہ ہو جائے۔(۱)

۞......۞......۞

(۱) انسان کو ''حیوان متمدن'' کہا جاتا ہے کیوں انسان، دوسرے حیوانات کی طرح ایک دوسرے سے دور رہ کر زندگی بسر نہیں کرسکتا: بل کہ مل جل کر رہنا پسند کرتا ہے، مگر ہر انسان کی طبیعت، مزاج، پسند ناپسند دوسرے سے الگ ہوتی ہے اس لئے ہر انسان، ہر انسان سے ایسا گہرا تعلق اور مضبوط رشتہ نہیں رکھتا جس کو محبت سے تعبیر کر سکیں، محبت اسی سے ہوگی جس سے انسان کو مناسبت ہوگی، مناسبت اگر کم ہے تو محبت بھی کم ہوگی زیادہ ہے تو محبت بھی زیادہ ہوگی یہی وجہ ہے قریب رہتے ہوئے بھی انسان دوسرے سے محبت نہیں کرتا، اور کوسوں دور رہتے ہوئے بھی انسان دوسرے سے محبت کرتا ہے، کیوں کہ محبت کے لئے دوری یا نزدیکی معیار نہیں بل کہ مناسبت اور عدم مناسبت معیار ہے، دنیا میں انسانوں کے درمیان اگر کچھ ظاہری یا باطنی ارتباط نظر آتا ہے تو وہ اسی مناسبت ظاہری یا باطنی ہی کا پرتو ہوتا ہے۔

اب اصل مقصود کی طرف آجایئے کہ جو اوصاف و کمالات خدا تعالیٰ کی ذات میں ہیں اگر ان میں سے تھوڑے بہت کسی انسان کے حصے میں آجائیں تو ان انسانوں کی بہ نسبت اس کو ذات باری سے زیادہ روحانی قرب ہوگا جن کو باری تعالیٰ کے اوصاف و کمالات میں سے کچھ بھی نصیب نہ ہو، پھر انسانوں میں قابلیت اور مناسب بھی برابر درجہ کی نہیں ہوتی چناں چہ جو لوگ صاف باطن ہیں اور نوع انسانی کے دوسرے افراد سے ایسے ممتاز ہیں جیسے آئینہ لوہے کے مقابلہ میں صاف و شفاف اور ممتاز ہوتا ہے ایسے ہی وہ لوگ بھی اولاد آدم میں صاف شفاف اور ممتاز ہوتے ہیں روحانی پاکیزگی اور خدا تعالیٰ سے خاص تعلق کی وجہ سے عجب نہیں کہ ان کو ایسے باطنی فیوض پہونچتے ہوں کہ جن کی عام انسانوں کو خبر بھی نہیں، بجز اس کے کہ جو لوگ ان سے بقدر استعداد و قابلیت جتنی بھی مناسبت اور قربت رکھتے ہوں ان کو بھی ان کے ذریعہ فیض پہونچتا ہے جیسے آتشی شیشہ کا عکس جس چیز پر پڑتا ہے بقدر استعداد اس میں بھی حرارت اور چمک آجاتی ہے کیا بعید ہے کہ اسی طرح ان انسانوں کے دلوں پر ایسی ہی حرارت اور محبت الٰہی نازل ہوتی ہو کہ دوسروں کو معلوم بھی نہ ہو، اور وہ حب الٰہی کی حرارت و سوزش کو آتشی شیشہ کی طرح پی جائیں مگر اوروں کے دلوں میں ایسی آگ لگادیں کہ ان کی ساری میل کچیل اور کدورتوں کو جلا کر اس طرح صاف کر دیں جیسے لوہے کو جلا کر صاف آئینہ بنا لیتے ہیں۔(حضرت مولانا یعقوبؒ نے فرمایا: کہ ''اس مثال میں مصنفؒ نے بہت سے مسائل کی طرف اشارہ کیا ہے۔(۱) ایک یہ کہ نبوت، استعدادِ اصلی ہے۔(۲) دوسرے، کسب سے حصول اس کا محال ہے۔(۳) تیسرے، حوصلہ بلند و واسع کا، اور انسان مقابلہ نہیں کر سکتے۔(۴) پھر انبیاء فیض و مقبولیت کو بہ قدرِ استعداد پہنچاتا ہے۔(۵) پانچویں، امتی قبول فیض میں درجاتِ متفاوت رکھتے ہیں۔(۶) چھٹے یہ کہ بعض بعینہ نمونہ نبی کے ہیں، صفا میں یعنی صدیق۔ اور بعض حرارت میں وہ شہید۔ اور بعض کم تر ان دونوں سے، وہ صالح۔(۷) ساتویں، فیض انبیاء کا جیسے افاضۂ علم ہے، ویسے ہیں تزکیہ ان کی شان ہے۔ اور فیض صحبت علاوہ برآں'') (نسخہ مطبوعہ مطبع قاسمی دیوبند ص: ۱۶۰)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۴۶

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

یہاں سے چند باتیں معلوم ہوئیں:

۱-ایک تو یہ کہ ہر صاحت باطن کے لئے تجلی الٰہی ہونی کچھ ضروری نہیں، خدا کی طرف توجہ کامل ہونی چاہیے، ورنہ ایسا کون سا آئینہ ہے کہ صاف باطن نہیں؟ پر آفتاب کی تجلی اسی آئینے میں ہوتی ہے، جس کا رخ آفتاب کی طرف ہوتا ہے، اور جو آئینہ کہ آفتاب سے منحرف ہوتا ہے اور کسی اور چیز کی طرف اس کا رخ ہوتا ہے، تو اس میں آفتاب کی تجلی نہیں ہوتی؛ بل کہ اور ہی چیزوں کا حال اس سے معلوم ہوتا ہے۔

سو ہوسکتا ہے بعض آدمی ریاضت کرتے کرتے اپنے دلوں کو مثل آئینہ کے صاف بنادیں اور تعلقات کی کدورتیں اور خورد ونوش وغیرہ کی خواہشوں کے زنگ اپنی طبیعتوں سے چھڑادیں اور اس سبب سے جس طرف ان کا جی لگے، یا وہ اپنے دل کو لگائیں اور خوب متوجہ ہوں، اس قسم کے احوال ان پر منکشف ہوجائیں، اور اس وجہ سے وہ آپ بھی معزز ہوں، اور دوسرے بھی ان کو خدارسیدہ سمجھ کر دھوکا کھائیں، پر خدا کی طرف بالکل متوجہ نہ ہوں، یا ہوں، تو پورے متوجہ نہ ہوں؛ بل کہ کچھ رخ دوسری طرف کو پھرا رہے، یعنی وہ راہ مستقیم اختیار نہ کریں، جو سیدھا خدا کی طرف جاتا ہو، اور اس لئے تجلیات الٰہی سے سراسر محروم رہیں، یا

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

ہوں، تو یوں ہی کچھ قدرے قلیل ان کے نصیب ہو۔

۲- دوسرے یہ کہ جس کے دل میں تجلی الٰہی ہو، کچھ ضروری نہیں کہ وہ صاحب مکاشفہ ہی ہوا کرے، آرسی؛ بل کہ ذرہ اگر آفتاب کے مقابل ہو، تو بے شک اس کے اندر آفتاب کی تجلی ہوگی، مگر اور کچھ اس میں معلوم نہ ہوگا، دور سے وہ بھی ایک آفتاب کا ٹکڑ نظر آئے گا، ہاں اگر پانچ، سات گز کا آئینہ ہو، تو البتہ اس میں آفتاب کی تجلی بھی ہو، اور سوا اس کے اور اشیاء کا حال بھی معلوم ہوگا، اسی طرح جو لوگ اصل سے تنگ دل اور کم حوصلہ ہیں اگر اپنے باطن کو صاف کر کے پورے پورے خدا کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں کہ ان کو اس وقت کچھ مکاشفہ نہ ہوتا ہو، ہاں جس وقت ان کی توجہ میں کچھ فتور آئے گا، اور اس وقت کچھ بعید نہیں کہ ان کو کچھ اِدھر اُدھر کا حال منکشف ہو جائے، اور جو فراغ دل اور وسیع الحوصلہ ہوں، ان کو ہر ایک حال میں اگر دونوں نعمتیں میسر ہوں، تو کچھ محال نہیں۔

القصہ، مکاشفات کو دیکھ کر جھٹ پٹ معتقد نہ ہونا چاہیے، اور جس میں مکاشفات نہ ہوں، اسے اس سبب سے کچھ کم نہ سمجھنا چاہیے، عقل کی بات یہ ہے کہ ان باتوں کو نہ دیکھے؛ بل کہ اخلاق حمیدہ اور افعال پسندیدہ پر نظر رکھے، مگر اتنی عقل ہر کسی کو نصیب نہیں ہوتی، ہم کو، تم کو خدا ہی دھوکے بازوں کے دھوکے سے بچائے، تو بچیں اور ناقصوں کے پنجے سے نکالے، تو نکلیں۔

۳- تیسرے یہ کہ جیسے آفتاب کے نور کو، گو کسی سے بخل نہیں پر چوں کہ ہر جسم میں وہ قابلیت نہیں جو آئینہ کو نصیب ہوئی ہے، ہر جسم مثل آئینہ منور نہیں ہوتا، اور ہر شیشے میں آتشی شعاعیں نہیں آتیں، ایسے ہی فیض ہدایت کو بھی کسی سے انکار نہیں، مگر قابلیت شرط ہے۔

پھر جیسے آفتاب کا فیض عام اور خاص ہے کہ بعضے فیوض میں سب اجسام شریک ہیں، جیسے اندھیرے کا دور ہو جانا، اور بعضے آئینہ، یا پانی وغیرہ اور آتشی شیشے ہی کو پہنچتے ہیں، ایسے ہی آئینے کے فیض میں بھی بہ شرط مقابلہ کے عموم اور خصوص ہے، یعنی جو در و دیوار کہ اس کے مقابل میں باوجود آئینے کی نور افشانی کے اس نور سے محروم رہتی ہیں، بدستور اندھیرے میں گرفتار ہیں، اور جن کو نور پہنچتا ہے، ان کو بھی یکساں نہیں پہنچتا، جو آئینے کو اس آئینے کے مقابل ہے جس قدر وہ فیض یاب ہے، اور اجسام فیض یاب نہیں، اگرچہ ایک ہی مسافت پر کیوں نہ واقع ہوں، علی ہذا القیاس، فیض خداوندی اور فیض بندگان خدا رسیدہ کو سمجھنا چاہیے، کہ اول تو باوجودے کہ کسی سے بخل نہیں، ہر کسی کو نہیں پہنچتا، اور پہنچتا بھی ہے، تو بہ قدر قابلیت۔

الغرض، ہوسکتا ہے کہ بندگان خدا رسیدہ بعضے اپنوں کو چاہیں کہ ہدایت پر آئیں اور نور ایمان سے منور ہوں مگر چوں کہ وہ ان کی باتوں کی طرف متوجہ نہ ہوتے ہوں، ان کے فیض سے محروم رہ جائیں اور اگر متوجہ بھی

ہوں تو بہ سبب نہ ہونے اس قابلیت کے جو اوروں میں ہے، ان کے نصیب نہ ہو، جو اوروں کو میسر ہو۔(۱)

خیر یہ سب تفاوت، مناسبت اور عدم مناسبت کے سبب ظہور میں آتے ہیں، اور اہل عقل اس تقریر سے خوب خوب سمجھ گئے ہوں گے کہ مناسبت کس کو کہتے ہیں؟ پر کم فہموں کے لئے مناسب ہے کہ کچھ کچھ شرح مناسبت کی بھی کی جائے۔

مشفق من! ہر چند خداوند اکبر سے کسی کو کچھ نسبت نہیں ع

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

پر اس کے یہ معنی ہیں کہ ماسوا خداوند کریم کے کسی کا رتبہ کسی بات میں ایسا نہیں کہ اس کو بہ نسبت اس کے آدھا، یا تہائی، یا چوتھائی وغیرہ کہہ سکیں، نہ یہ کہ اس کے ساتھ کسی کو کچھ مشابہت اور مناسبت ہی نہیں، ورنہ یہ فرق نیک و بد جہاں سے اٹھ جاتا۔

---

(۱) مذکورہ مثال سے چند باتیں مستفاد ہوئی ہیں:

۱- ایک یہ کہ ہر صاحب باطن کے لئے تجلی الٰہی ہوئی کچھ ضروری نہیں خدا کی طرف توجہ کامل ہونی چاہیے، اس کی مثال ایسی ہے جیسے آئینہ کتنا بھی صاف وشفاف ہو جب تک اس کا رخ آفتاب کی طرف نہ ہو اس میں آفتاب کی تجلی نہیں پیدا ہوسکتی، ہوسکتا ہے بعض انسان ریاضت کرتے کرتے اپنے دلوں کو مثل آئینہ کے صاف بنا دیں، اور بعض قسم کے احوال بھی ان پر منکشف ہونے لگیں جس کی وجہ سے لوگ انھیں خدارسیدہ سمجھ کر یہ لوگ غچہ کھا جاتے ہوں۔

۲- دوسری بات یہ کہ جس کے دل میں تجلی الٰہی ہو کچھ ضروری نہیں کہ اس کو مکاشفہ بھی ہو جیسے شیشہ کا ایک ٹکڑا سورج کے سامنے ہو تو سورج کی تجلی (تیز چمک اور روشنی) بے شک اس میں ہوگی مگر اس کے سوا اس میں اور کچھ نظر نہیں آئے گا دور سے جب دیکھیں گے تو سورج ہی کا ایک ٹکڑا معلوم ہوگا البتہ اگر بڑا آئینہ ہو تو اس میں سورج کی تجلی بھی ہوگی اور دوسری چیزوں کا عکس بھی اسی طرح جو لوگ اپنی فطرت کے اعتبار سے تنگدل اور کم حوصلہ ہیں وہ اگر اپنے باطن کو صاف کر کے پوری طرح خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو (مثال مذکور کی روشنی میں) یوں سمجھ میں آتا ہے کہ بعید نہیں کہ ان کو اس وقت کچھ مکاشفہ نہ ہوتا ہو اور جس وقت ان کی توجہ میں کچھ کمی اور فتور آتا ہو اس وقت ادھر ادھر کے احوال ان پر منکشف ہوتے ہوں اور اگر فراخ دل اور وسیع حوصلہ رکھتے ہوں تو ان کو ہر ایک حال میں اگر تجلی اور مکاشفہ دونوں نعمتیں میسر ہوں تو کچھ محال بھی نہیں، مکاشفات کو دیکھ کر فوراً ہی معتقد نہ ہونا چاہیے، سمجھداری کی بات یہ ہے کہ ان باتوں کو نہ دیکھے بل کہ یہ دیکھے کہ ان کے پاس اخلاق حمیدہ اور اعمال صالح بھی یا نہیں؟

۳- تیسری بات یہ ہے کہ ہدایت کے لئے قابلیت شرط ہے، جیسے سورج کو اگر چہ دشمنی کسی سے نہیں ہوتی اور نہ ہی سورج کے پاس روشنی کی کمی ہوتی ہے، لیکن ہر چیز کو وہ قابلیت نصیب نہیں ہوتی جو آئینہ کو نصیب ہے اس لئے سورج کی روشنی سے آئینہ (یا مثل آئینہ اگر کوئی شفاف چیز ہو جیسے پانی) ہی چمکتا ہے، دوسری چیز نہیں چمکتی، اسی طرح فیض ہدایت کے لئے بھی بندہ کی قابلیت شرط ہے، جیسے اللہ کے مخصوص اور مقرب بندے یہ خواہش کریں کہ ان کے عزیز و رشتہ دار راہ ہدایت پر آجائیں اور نور ایمان سے ان کا سینہ روشن ہو جائے، مگر ان کی یہ خواہش پوری نہیں ہوتی کیوں کہ یا تو وہ ان کی باتوں کی طرف متوجہ نہ ہوتے ہوں یا اوروں کی بہ نسبت ان میں قبول ہدایت کی قابلیت نہ ہو اس لئے وہ راہ راست پر نہیں آتے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ بھلے برے کے پہچاننے کے واسطے کوئی اصل اور نمونہ چاہیے کہ جس کی مطابقت کا نام بھلائی اور غیر مطابقت کا نام برائی رکھا جائے، مگر انگر کھے، یا ٹوپی، یا جوتے کے اچھے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ بدن یا سر پر، یا پاؤں میں برابر آئے، اور اگر فرض کرو چند انگر کھے ہوں اور کوئی بھی بدن پر مطابق نہ آئے؛ بل کہ ڈھیلے، یا تنگ آتے ہوں، اور ایک بہ نسبت دوسرے کے تنگی، یا کشادگی میں کم، زیادہ ہو، تو جو انگر کھا کہ کم تنگ، یا کم کشادہ ہوگا، وہ بہ نسبت دوسرے کے اچھا گنا جائے گا، چوں کہ مخلوقات میں بھی، خواہ کلی ہوں، خواہ جزئی، بہ اتفاق نیک و بد کا تفاوت ہے، ان کے لئے بھی کوئی اصل اور نمونہ چاہیے، سو وہ ظاہرہ کہ بجز خالق کے اور کون ہوگا؟، کیوں کہ ماسوا مخلوقات کے ایک خالق ہی ہے، مگر جیسے انگر کھا وغیرہ کی مطابقت آنکھ وغیرہ سے معلوم ہوتی ہے، خدا سے مخلوقات کی مطابقت عقل سے معلوم ہوتی ہے، مگر جیسی مطابقت ظاہری بہ قدر بینائی وغیرہ معلوم ہوتی ہے، اسی طرح خداوند کریم کی اور مخلوقات کی مطابقت بہ قدر عقل معلوم ہوگی، مثلاً: ہم یہ جانتے ہیں کہ خداان وند کریم زندہ ہے، بے جان نہیں، اس بات میں ہم نے دیکھا کہ آدمی و جانور خدا تعالیٰ سے مشابہت رکھتے ہیں، آب و خاک، اشجار وغیرہ نہیں رکھتے، تو ہم نے جانا کہ حیوانات، جمادات سے افضل ہیں، بعد ازیں ہم نے دیکھا کہ خداوند کریم عالم ہے، جاہل نہیں اور ہر انسان باقی جاندار سے علم و عقل میں ممتاز ہے، تو ثابت ہوا کہ انسان افضل ہے، پھر انسان بھی علم اور اخلاق اور احوال اور اعمال میں متفاوت اور کم و بیش ہیں، تو جو کوئی علم میں زیادہ ہو اور اخلاق مثل: سخاوت، حلم، عفو وغیرہ کے- جو خدا تعالیٰ کے اخلاق ہیں- رکھتا ہو، اور احوال اور اعمال اس کے پسندیدۂ عقل ہوں، وہ اوروں سے بلاشبہ افضل ہوگا۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر: ۴۷

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اب یہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ علم اور اخلاق کی وجہ سے تو مناسبت ظاہر ہے، کیوں کہ ایک طرح کی مطابقت پائی جاتی ہے، پر احوال واعمال میں یہ قاعدہ برابر جاری نہیں، اگر بعضے احوال میں مثل: غنائے قلبی، جسے تونگری دلی کہتے ہیں، اور بعضے اعمال میں مثل: داد ودہش کے، خداوند کریم کے ساتھ کچھ مطابق ہے، تو بعضے اعمال میں مثل: تواضع اور بعضے احوال میں مثل: بندگی کے- جن کو بہ اتفاق سب اچھا کہتے ہیں- ذرہ برابر مطابقت نہیں پائی جاتی۔

جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ اس مناسبت کی- جس کا ذکر دور سے چلا آتا ہے- چند قسمیں ہیں: من جملہ ان کے ایک مطابقت بھی ہے، سو علم اور اخلاق کی وجہ سے اور طرح کی مناسبت ہے، اور احوال اور اعمال کی وجہ سے اور طرح کی، تفصیل اس اجمال کی چوں کہ مناسبت کے معنی اور اقسام کے بیان کرنے پر موقوف ہے، لازم یہ ہے کہ اول مناسبت کے معنی اور اقسام کا کچھ بیان کیا جائے، اس لئے معروض ہے کہ:

مناسبت ایک طرح کے اتحاد کو کہتے ہیں، پھر موجودات کے احوال کے تجسس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب اتحاد چار قسم پر ہیں:

❖ استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

ایک تو یہ کہ چند چیزوں کی ایک اصل ہو کہ وہ سب اس میں اتحاد و اشتراک رکھتی ہیں اور ان سب کا پھیلاؤ اسی ایک سے ہو، اس صورت میں وہ اشیاء باہم متناسب ہوں گی، اور اپنی اصل کے بھی مناسب گنی جائیں گی، مثلاً ایک شخص کی اولاد اگر چند آدمی ہوں، تو وہ آپس میں بھی مناسبت رکھتے ہیں اور اپنے ماں باپ سے بھی اور اس مناسبت ہی کا سبب ہے کہ ان سب میں آپس میں وہ ربط ضبط، انس، محبت ہوتا ہے کہ دوسروں میں نہیں ہوتا، اس مناسبت کا نام ہم اپنی اصطلاح میں مناسبت ذاتی اور قرب ذاتی اور ربط ذاتی اور مناسبت اصلی اور قرب اصلی اور ربط اصلی رکھتے ہیں، مگر چوں کہ یہ مناسبت بہ سبب قرب اور بعد کے کم، زیادہ ہوتی ہے، تو ربط ضبط، محبت بھی اسی قدر زیادہ، کم ہوتا ہے، مثلاً: جو محبت کہ ماں باپ، یا اولاد سے ہوتی ہے، وہ محبت ماں باپ اور اولاد کی اولاد اور دادا، دادی وغیرہ سے نہیں ہوتی اور جو انس و محبت بھائیوں میں ہوتا ہے، وہ ایک کی اولاد کو دوسرے کی اولاد سے نہیں ہوتا، اور علی ہذا القیاس، یہاں تک کہ اجنبی کو بھی کسی دوسرے اجنبی سے بھی بہ سبب اس اتحاد اصلی اور مناسبت ذاتی کے وہ محبت اور ربط ذاتی ہوگا کہ جانوروں سے نہ ہوگا، اور اسی طرح وحوش و طیور میں دیکھ لیجئے، اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ بجز کم فہم کے اور کوئی تامل نہ کرے گا۔

باقی اگر کہیں اس کے خلاف نظر آئے، تو وہ دوسری قسم مناسبت کا اثر ہوگا، اس کو ربط ذاتی نہ کہیں گے، اس کی تمیز اہل فہم کے حوالے کر کے عرض رسا ہوں کہ اس قسم کی مناسبت اور نیز اور مناسبتیں اگر ذی روح کو کسی کے ساتھ پائی جائے گی، تو موجب، محبت کا ہوگی، ورنہ اس کو فقط ارتباط ہی کہیں گے، چناں چہ ظاہر ہے۔

جب یہ مقرر ہو چکا، تو اب دیکھنا چاہیے کہ مخلوقات کو خداوند بے نیاز کے ساتھ بھی مناسبت ہے کہ نہیں، اور ہے تو سب اس مناسبت میں یکساں ہیں، یا متفاوت؟ بعد غور کے یوں نظر آیا کہ سب کو یہ مناسبت خداوند کریم کے ساتھ حاصل ہے، ارواح ہوں، یا اجسام و اشکال، اخلاق ہوں، یا اعمال، اور اعمال معانی ہوں، یا الفاظ و اقوال، کیوں کہ سب کی اصل وہی خالق بے نیاز ہے؛ بل کہ اصل میں دیکھئے تو وہی اصلی ہے، ماں باپ، یا اربع عناصر وغیرہ کو اصل کہنا برائے نام ہے، کیوں کہ حقیقت میں وہ اصل ہے، جو کسی کی فرع نہ ہو، اور اس میں اور اس کی فرع میں ایسا تفاوت ہو کہ ایک دوسرے کا ہم جنس نہ ہو سکے۔

مع ہذا، پھر اس مناسبت میں مخلوقات اس قدر متفاوت ہیں کہ فرق زمین و آسمان نظر آتا ہے، سبب اس کا وہی قرب اور بعد ہے، پر ماں باپ کی نسبت اولاد اور اولاد کی اولاد کو بہ اعتبار توالد و تناسل کے ہے، اگر چہ بہ اعتبار مکان کے پوتا پاس بیٹھا ہو اور بیٹا دور، یہاں بہ اعتبار لطافت اور کثافت کے مثلاً ارواح بہ نسبت اجسام کے لطیف ہیں اور اجسام کثیف، تو ارواح کو قریب سمجھنا چاہیے اور اجسام کو دور اور اجسام میں آگ، ہوا سے لطیف ہے، مثلاً اور ہوا پانی سے اور پانی، خاک سے، تو بہ ترتیب مذکور قریب اور بعید سمجھنا

چاہیے، اور اگر فرق بالعکس ہو، تو بالعکس، اور اسی قرب و بعد کا سبب ہے کہ لطیف چیزوں سے باوجود اس نزاکت کے وہ کارنمایاں بن پڑتے ہیں کہ کثیف سے ہرگز نہیں ہو سکتے، برق ایک پلک جھپکنے میں آسمان سے زمین پر اور پھر آسمان پر اڑ جائے، اور اس سرعت سیر وسفر میں پہاڑ بھی اگر سامنے آجائے، تو اس کو بھی توڑ کر نکل جائے، اور شعاع شمس وقمر کا یہ حال ہے کہ سرعت برق بھی اس کے سامنے گرد ہے، کہاں زمین، کہاں چوتھا آسمان؟ خیال کرتے ہوئے دیر لگتی ہے، اسے یہاں آتے دیر نہیں لگتی۔

علی ہذا القیاس اپنی نگاہ کو دیکھو، آوازوں کی تیز روی اور خیال وگمان کی رسائی کو سوچو، جتنی لطافت زیادہ ہوگی، اتنا ہی زور اور قدرت زیادہ ہوگی، وجہ ان سب باتوں کی یہی ہے کہ جیسے موجودات کی اصل ذات والا صفات خداوندی ہے، ایسے ہی سب کے کمالات کی اصل کمالات خداوندی ہیں، سب کو اسی کا فیض پہنچتا ہے، پر نزدیکوں کو زیادہ اور دوروں کو کم، مثال اس کی ایسی ہے کہ جیسے شمع کا نور دور تک جاتا ہے، پر پاس پاس زیادہ ہوتا ہے اور دور دور کم، غرض کہ اس قرب اور بعد ذاتی کے سبب لطیفوں کو زیادہ تر اختیارات اور کمالات ملے، کثیفوں کو ان کا محکوم اور تابع بنایا، اجسام کے آگے رتبۂ رعیت رکھتے ہیں۔

اس جگہ شاید کسی کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر قوت اور تیز رفتاری بہ قدر لطافت ہوتی ہے، تو جیسے برق کے صدمے سے پہاڑ وغیرہ سخت اجسام پھٹ اور ٹوٹ جاتے ہیں، نگاہوں اور شعاعوں کے لازم تھا کہ آسمان تک پھٹ جاتے۔

یہ شبہ ہر چند قابل جواب نہیں، کیوں کہ اہل فہم پر جواب اس کا ظاہر ہے، اور نیز موافق مثل مشہور:

ایں رہ کہ تو میروی بہ ترکستان ست

مطلب سے کوسوں دور جاتا ہے، مگر بغرض چند اغراض کے یہاں مناسب سمجھ کر عرض پرداز ہوں کہ:

خداوند حقیقی نے ہر چیز کو ایک جدا چیز کے لئے پیدا کیا ہے، کان کو آواز کے لئے، اور ناک کو خوش بو اور بدبو کے لئے، آنکھ کو نور، شکل، صورت، رنگ وروپ کے واسطے، پھر جس چیز کو جس لئے پیدا کیا ہے، اس کو اسی سے سروکار ہے، دوسری چیز سے کچھ مطلب نہیں، آنکھ کو آواز کی خبر نہیں، اور کان کو نور وغیرہ پہ نظر نہیں، اور علی ہذا القیاس۔

اب سنیے! کہ نگاہ اور شعاع کو اجسام سے کچھ تعلق نہیں، جسم کی بات قوت لامسہ سے پوچھنی چاہیے، ہاتھ لگانے اور ٹٹولنے سے جسم معلوم ہوتا ہے، آنکھ سے معلوم نہیں ہوتا، اندھے کو اجسام کا علم ہے، پر رنگ وروپ، شکل وصورت کو نہیں جانتا، آنکھوں والے کو آئینے کے عکس کا علم ہے، پر اندھا معلوم نہیں کر سکتا، کیوں کہ قوت لامسہ کو وہاں تک رسائی نہیں، اور اگر کوئی بہ سبب یک جا ہونے جسم اور اشکال، رنگ وغیرہ

کے یوں دھوکا کھائے کہ اس کے کیا معنی، رنگ وروپ کے واسطے، پھر جس چیز کو جس لئے پیدا کیا ہے، اس کو اسی سے سروکار ہے، دوسری چیز سے کچھ مطلب نہیں، آنکھ کو آئینے کے عکس کا علم ہے، پر اندھا معلوم نہیں کرسکتا، کیوں کہ قوت لامسہ کو وہاں تک رسائی نہیں، اور اگر کوئی بہ سبب یک جا ہونے جسم اور اشکال، رنگ وغیرہ کے یوں دھوکا کھائے کہ اس کے کیا معنی، رنگ کو دیکھیں، اور جسم کو نہ دیکھیں؟ صورت وشکل کا دیکھنا، وہ بعینہٖ جسم کا دیکھنا ہے، تو یہ بعینہٖ ایسی بات ہے کہ کوئی کہے آواز، خوش بو، جسم اور رنگ سے جدا نہیں ہوتی، آخر کسی جسم ہی سے پیدا ہوئی ہوگی، آواز کا سننا خوش بو، رنگ، جسم کا سننا ہے، اور خوش بو کا سونگھنا آواز، رنگ، جسم کا سونگھنا ہے سو یہ بات سب جانتے ہیں کہ غلط ہے، اور اگر کوئی مجازاً کہہ دے کہ ہم نے پھول سونگھا، یا ستار سنا، تو اس کا اعتبار نہیں، اس کے بھی یہی معنی ہیں کہ اس کی خوش بو سونگھی، یا اس کی آواز سنی۔

وجہ اس دھوکے کی زیادہ تر یہ ہے کہ دیوار کے پیچھے سے دھواں اٹھتا دیکھ کر آگ کے ہونے پر یقین کرتے کچھ دیر بھی لگتی ہے، پر صورت کو دیکھ کر اکثر جگہ جسم کے ہونے پر یقین ہوتے دیر نہیں لگتی، ورنہ جیسے بسا اوقات آگ نظر نہیں آتی اور دھواں دیکھ کر سمجھ جاتے ہیں، ایسے ہی جسم نظر نہیں آتا، پر اکثر جگہ شکل صورت، رنگ روپ دیکھ کر جسم کو سمجھ جاتے ہیں، اور اگر جسم ہی نظر آیا کرتا اور شکل صورت کا دیکھنا جسم ہی کا دیکھنا ہوا کرتا، تو ہوا نظر آیا کرتی، اور عکس آئینہ بھی جسم ہوتا۔

القصہ، جیسے کان کو آواز کی اطلاع ہوئی اور شکل صورت کے حساب سے اندھا ہے، اور آنکھ کو شکل وغیرہ کی اطلاع ہوئی اور آواز کی طرف سے بہری ہے اور ناک کو بو کی خبر ہے، آواز، اشکال کی کچھ سدھ نہیں، باوجودے کہ یہ سب چیزیں ایک جگہ اپنا گذارہ کرتی ہیں، ایسے ہی شعاع اور نگاہ کو شکل اور رنگ اور نور کی خبر ہے، اجسام کی طرف سے بے خبر ہیں، ہوا، میں چوں کہ شکل اور رنگ نہیں، نہ شعاع سے منور ہو، نہ آنکھ سے نظر آئے: بل کہ جیسے نگاہ اور شعاع آوازوں کے ہجوم میں کو نکلی چلی جاتی ہے، اور آوازیں اس کو نہیں روکتیں- ایسے ہی اجسام کے ہجوم کو نکلی چلی جاتی ہے، اور اجسام اس کو نہیں روکتے، کیا نظر نہیں کرتے کہ ہوا کہاں سے کہاں تک بھری ہوئی ہے؟ پر اس کے اوپر بعض کہتے ہیں کہ آگ کا کرہ ہے، اور آسمانوں کی کثرت اور ان کے شدت سے موٹے ہونے کا تو ایک جہان قائل ہے۔

اب دیکھئے کہ باوجود اتنی رکاوٹ کے نگاہ کتنے کتنے بلند ستاروں کی خبر لاتی ہے، اور کہاں کی شعاعیں ہم تک آتی ہیں؟ اور کسی سے نہیں رکتیں، اگر ان میں سے کوئی بھی انھیں روکتا، تو اس وقت تماشا دیکھنا تھا کہ آسمان وزمین کا کیا حال ہوتا ہے؟ برق پہاڑ کے ٹکڑے ہی کرتی ہے، شعاع اور نگاہ آسمان وزمین کو خاک کردیتی، پر روکنا تو درکنار جسم تو مثل آوازوں، خوش بوؤں وغیرہ کے باوجود راہ میں حائل ہونے

کے نگاہ و شعاع سے ایسا الگ ہو جاتا ہے، کہ خبر بھی نہیں ہوتی، نگاہ اور شعاع کو خبر بھی ہوئی، تو نور و رنگ و شکل کی ہوئی، وہ بھی بہ قدر قوت اور ضعف اشکال اور رنگ کے، اسی لئے جیسے بندوق کی آواز بہ سبب ضعیف ہونے کے، توپ کی آواز میں اگر ایک وقت چھوڑی جائے محو ہو جاتی ہے، آئینہ، عینک وغیرہ کی شکل بھی ان شکلوں میں- جن کو عینک وغیرہ سے دیکھتے ہیں- محو ہو جاتی ہے اور اس وقت گویا معلوم ہی نہیں ہوئی۔

مع ہذا، اشیائے لطیف کی طاقت تو اس وقت معلوم ہو، جب وہ زور پر آئی ہوں، ہوا سے درخت ہر دفعہ نہیں اکھڑتا، اس کے لئے ہوا کی شدت چاہیے، ریل گاڑی اور دخانی جہاز میں کل کاریگری یہی ہے کہ بھاپ اس طرف کو زور کرے، جس طرف جانا مدنظر ہے، اب دیکھئے کہ بھاپ پہلے بھی جہان میں تھی، اور کون یہ جانے تھا کہ یہ ایسی بلا ہے؟ کہاں ریل گاڑی اور دخانی جہاز بنے، کہاں اس کی یہ قوت معلوم ہو؟

اسی طرح اگر شعاع اور نگاہ میں بھی یہ قوت ہو اور ہم کو آج تک وہ ترکیب معلوم نہ ہوئی ہو کہ جس سے اس کی زور آوری ظہور میں آئے، تو کیا عجب ہے؟ اور میں جانتا ہوں کہ یہ افسانے نگاہوں کی تاثیروں کے- جو زنان بنگالہ اور فقرائے اہل اسلام و ہنود مشاقان فن میوس مزون کی نسبت مشہور ہیں- سب صحیح ہوں گے، کیا عجب ہے کہ کوئی ترکیب نگاہ کے زور دکھانے کی ان کو معلوم ہوگئی ہو؟ اب بس کیجئے کہ بات دور جا پڑی اور جواب اعتراض بھی بہ ہمہ وجوہ بہ خوبی واضح ہو گیا، مگر دو چار فائدے- جو علاوہ جواب کے اس تقریر سے حاصل ہوئے ہیں- اگر بیان کیے جائیں، تو مضائقہ نہیں۔(۱)

۞ ...... ۞ ...... ۞

---

(۱) اللہ تعالیٰ سے قرب اور محبت میں بندوں کے درمیان جو فرق ہے وہ دراصل مناسبت اور عدم مناسبت کی وجہ سے ہوتا ہے، باوجودیکہ خدا تعالیٰ سے بندوں کو کیا مناسبت ہو سکتی ہے، خدا ایک عظیم ہستی ہے اور بندے اس کے مقابلہ میں خاک ہیں۔ ؏ چہ نسبت خاک را با عالم پاک

اور مناسبت کے لئے ایک معیار ہوتا ہے، مثلاً اچھے برے کی پہچان کے لئے کوئی اصل اور نمونہ ہونا چاہئے کہ اس کے مطابق ہو تو اچھا اور اس کے مطابق نہ ہو تو برا۔ پھر مخلوقات پر بھی بالاتفاق نیک و بد میں تفاوت ہوتا ہے اس لئے ان کے لئے بھی کوئی نمونہ ہونا چاہئے، سو ظاہر ہے کہ وہ نمونہ بجز خالق کے اور کون ہو سکتا ہے، مگر خالق سے مخلوق کی مطابقت کا علم آنکھ سے نہیں ہوتا بلکہ عقل سے ہوتا ہے۔ جیسے ہمیں یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہے بے جان نہیں ہے، ہم نے دیکھا کہ اس بات میں آدمی و جانور اللہ تعالیٰ سے مشابہت رکھتے ہیں۔ آب و ہوا اور درخت و پتھر وغیرہ نہیں رکھتے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ حیوانات جمادات سے افضل ہیں۔ پھر دیکھا کہ خدا تعالیٰ عالم ہے اور باقی جانداروں میں صرف انسان ہی ہے جو علم و عقل رکھتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ انسان افضل ہے۔ پھر انسان بھی آپس میں علم، عمل، اخلاق اور احوال میں ایک دوسرے سے متفاوت اور مختلف ہیں، تو جو ان اوصاف میں بڑھا ہوا ہو وہ دوسروں سے افضل ہے۔

مگر یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے۔ بعض اوصاف میں تو بلا شبہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مطابقت پائی جاتی ہے، مگر بعض احوال جیسے تواضع، بندگی وغیرہ میں تو ذرّہ برابر خدا تعالیٰ کے ساتھ مطابقت نہیں پائی جاتی۔ اس کی تفصیل جاننے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ''مناسبت'' کے معنی سمجھ لئے جائیں کہ ''مناسبت'' کیا چیز ہے؟ مناسبت دراصل ایک قسم کے اتحاد کو کہتے ہیں اور موجودات کے احوال کو بغور دیکھنے سے اتحاد کی بھی چار قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک قسم یہ ہے کہ چند چیزوں کی اصل ایک ہو۔ .... بقیہ حاشیہ اگلے ص: پر............

......حاشیہ پچھلے ص: کا بقیہ...... اور وہ چیزیں اس میں اتحاد واشتراک رکھتی ہوں۔ جیسے ایک شخص کی چند اولاد کا اتحاد واشتراک۔ اس قسم کی مناسبت کو مناسبت ذاتی، قرب ذاتی، ربط ذاتی، مناسبت اصلی، قرب اصلی یا ربط اصلی کچھ بھی کہہ سکتے ہیں۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب یہ دیکھنا چاہئے کہ مخلوقات کو خدائے بے نیاز کے ساتھ بھی مناسبت ہے کہ نہیں۔ اور اگر ہے تو ساری مخلوق اس مناسبت میں یکساں ہے یا مختلف؟ غور وفکر کے بعد معلوم ہوا کہ مناسبت کی یہ قسم خالق ومخلوق کے درمیان موجود ہے۔ کیونکہ ارواح، اجسام، اشکال، اخلاق، اعمال، معانی، یا الفاظ واقوال سب کی اصل وہی ہے۔ ماں، باپ یا عناصر اربعہ کو اصل کہنا برائے نام ہے۔ کیونکہ اصل اسے کہتے ہیں کہ جو کسی کی فرع نہ ہو اور اس میں اور اس کی فرع میں ایسا فرق ہو کہ ایک دوسرے کا ہم جنس نہ ہوسکیں۔ پھر اس مناسبت میں مخلوقات مختلف ہیں۔ اور اختلاف کی وجہ قُرب اور بُعد ہے۔ جیسے ماں باپ کو اولاد سے مناسبت زیادہ ہوتی ہے اور اولاد کی اولاد سے کم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں قرب وبعد کا اختلاف ہوگیا۔ اپنی اولاد قریب ہے اور اولاد کی اولاد بعید ہے۔ اسی طرح ارواح، اجسام کی بہ نسبت لطیف ہیں اور اجسام کثیف ہیں۔ اس لئے ارواح کو قریب سمجھنا چاہئے اور اجسام کو بعید۔ اس کے بعد اجسام میں آگ ہوا سے لطیف ہے، ہوا پانی سے، اور پانی خاک سے، اسی ترتیب کے لحاظ سے قرب وبعد کا اندازہ لگانا چاہئے۔ دراصل لطیف اشیاء اپنی نزاکت کے باوجود عجیب وغریب کارنامے انجام دیتی ہیں، جو کثیف اشیاء انجام نہیں دے سکتیں، مثلاً بجلی ہے یہ پلک جھپکنے میں زمین وآسمان کے طول وطویل فاصلے طے کرتی ہے اور تیزی وسرعت اس قدر کہ اگر راستے میں پہاڑ بھی آجائیں تو ان کو ریزہ ریزہ کرکے گزر جاتی ہے۔ سورج، چاند اور ستاروں کی شعاؤں کی تیز رفتاری کا یہ عالم ہے کہ بجلی سے بھی زیادہ پلک جھپکنے میں آسمان سے زمین پر پہونچ جاتی ہیں۔ پھر اپنی نگاہ اور آواز کو دیکھئے یہ شعاؤں اور بجلی سے بھی زیادہ تیز رفتار ہیں۔ بہر حال جس چیز میں لطافت زیادہ ہوگی اس میں قدرت بھی زیادہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسے موجودات کی اصل خدا تعالیٰ کی ذات ہے، ایسے جملہ کمالات کی اصل ذاتِ خداوندی ہے۔ فیض تو سب کو اسی کا پہنچتا ہے، پر نزدیکوں کو زیادہ پہنچتا ہے اور دور والوں کو کم پہنچتا ہے جیسے چراغ کی روشنی دور تک جاتی ہے مگر نزدیک زیادہ ہوتی ہے اور دور کم ہوتی ہے۔ اسی قرب وبعد کے سبب جو لطیف ہوتے ہیں ان کو اختیارات اور کمالات زیادہ ملتے ہیں اور جو کثیف ہوتے ہیں ان کو محکوم اور تابع بنادیا جاتا ہے۔

کسی کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ جیسے بجلی کے ٹکراؤ سے پہاڑ، درخت وغیرہ سخت اجسام ٹوٹ جاتے ہیں، نگاہوں اور شعاؤں کے ٹکرانے سے یہ بات کیوں نہیں پیدا ہوتی۔ اگر ایسا ہوتا تو سورج کی شعاؤں کی وجہ سے آسمان تک پھٹ جاتے۔ زمین میں دراڑیں پڑجاتیں اور انسان جس طرف بھی نگاہ اٹھاتا، اسی طرف ٹوٹ پھوٹ، اور تباہی وبربادی کا منظر ہوتا مگر ہم دیکھتے کہ ایسا کچھ بھی نہیں ہوتا آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ نگاہ اور شعاع کا تعلق اجسام سے نہیں ہوتا، کیونکہ ان چیزوں سے اجسام کے احوال معلوم نہیں ہوتے، اجسام کے احوال قوتِ لامسہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ ہاتھ لگانے اور ٹٹولنے سے اجسام کا پتہ چلتا ہے، اسی لئے اندھے کو اجسام کا علم تو ہوتا ہے مگر اس کے احوال یعنی رنگ وروپ اور شکل وصورت کا علم نہیں ہوتا۔ اسی طرح آنکھ والے کو آئینہ کے عکس کا علم ہوتا ہے مگر اندھا معلوم نہیں کرسکتا کیونکہ عکس قوت لامسہ کی پکڑ میں نہیں آتا۔ پھر جسم، شکل اور رنگ جب ایک جگہ جمع ہوجائیں تو کسی کے ذہن میں آسکتا ہے کہ آدمی آنکھ کے ذریعہ تینوں ہی کو دیکھ سکتا ہے لہٰذا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ اجسام کا ادراک نگاہ اور شعاع کے ذریعہ نہیں بلکہ قوت لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے، نگاہ اور شعاع سے صرف اجسام کے احوال کا ادراک ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دراصل انسان کو دھوکہ ہوتا ہے کہ اس نے شکل وصورت اور رنگ وروپ کے ساتھ جسم کو بھی دیکھ لیا ہے، رہا یہ کہ جسم، شکل اور رنگ تینوں جب ایک جگہ ہوں تو آنکھ تینوں کا ادراک کرسکتی ہے، حالانکہ جسم، شکل اور رنگ، تینوں کے ادراک کی قوتیں الگ الگ ہیں۔ بلکہ اکثر جگہ یہ ہوتا ہے کہ شکل وصورت اور رنگ وروپ کو دیکھ کر جسم کو بھی سمجھ لیا ہے، اگر جسم ہی نظر آیا کرتا اور شکل وصورت کا دیکھنا جسم ہی کا دیکھنا ہوا، تو ہوا نظر آیا کرتی اور عکس آئینہ بھی جسم ہوتا۔ معلوم ہوا کہ شکل وصورت اور رنگ وروپ، جسم کی موجودگی کی دلیل ہیں اور اس دلیل کے ذریعہ انسان جسم کا ادراک کرتا ہے یہ بعینہ ایسا ہے جیسے دیوار کے پیچھے سے دھواں اٹھتا دیکھ کر آگ کے وجود کا انسان ادراک کرتا ہے، مگر اس صورت میں آگ کے موجود ہونے پر آدمی کو یقین ضرور ہوتا ہے مگر اتنا جلدی نہیں جتنا کہ صورت کو دیکھ کر اکثر جگہ جسم کی موجودگی کا یقین ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جیسے کان کو آواز کا علم ہوتا ہے آنکھ کو شکل وصورت کا، ناک کو بو کا اور یہ تینوں حواس ایک ہی جگہ پر رہ کر اپنا اپنا کام کرتے ہیں ایسے ہی شعاع اور نگاہ کو شکل اور رنگ ونور کا علم ہوتا ہے۔ اجسام کی طرف سے وہ بے خبر ہیں۔ ہوا میں چوں کہ شکل اور رنگ نہیں ہوتا، اس لئے وہ شعاع اور نگاہ سے معلوم نہیں ہوتی۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر: ۴۸

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

مشفق من! قطع نظر اس کے کہ برق کا اجسام سخت کو توڑ جانا اور نگاہ وشعاع کا- باوجودے کہ برق سے زیادہ لطیف ہیں- پہاڑ وغیرہ کو نہ توڑنا اس قاعدے کو نہیں توڑتا کہ کمی زیادتی، طاقت کی کمی زیادتی پر موقوف ہے۔

۱- ایک یہ بھی فائدہ اس تقریر سے حاصل ہوا کہ جیسے توپوں کی آوازوں میں پاس کھڑے توپ کو دیکھتا ہے، اور دھویں سے بدبو اس کی ناک میں پہنچتی ہے، اور پھر- باوجودے کہ یہ تینوں چیزیں شکل، توپ، آواز اور بدبو ایسے پاس پاس ہیں کہ اس سے زیادہ کیا ہوگا- آنکھ کو بجز شکل کے آواز اور بدبو کی اطلاع نہیں اور کان کو بجز آواز کے شکل اور بدبو کی خبر نہیں اور ناک کو بجز بدبو کے شکل اور آواز کی بو تک بھی نہیں آتی، یعنی پاس ہوکر پھر اتنی دور ہیں، ایسے ہی اگر حسب گفتار بعض اہل مذہب کے خداوند جملۂ عالم، سب کے پاس ہو اور پھر سب سے دور ہو تو کیا عجب؟

۲- دوسرے یہ کہ انوار الٰہی اگر ایک کو نظر آئیں اور دوسروں کو معلوم نہ ہوں، یا کلام خداوندی- بہ سبب اس کے کہ وہ مخلوقات کا سا کلام نہ ہو؛ بل کہ جیسا وہ، ویسا ہی اس کا کلام- سب کو سنائی نہ دے؛ بل کہ کسی کسی کو اس کے سننے کے کان دیے ہوں، اور وہی اس کو سنیں، یا بعض مخلوقات لطیف جیسے یہود ونصاریٰ

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اور اہل اسلام کے نزدیک فرشتے کسی کو معلوم ہوں، اور کسی کو نہ معلوم ہوں، تو بعید از قیاس نہیں؛ بل کہ عین موافق قیاس کے معلوم ہوتے ہیں۔

غرض کہ یہ سب باتیں حد امکان سے باہر نہیں، اگر کوئی مخبر صادق، کامل العقل، سلیم الحواس- جس کے ان اوصاف پر دلائل قویہ شاہد ہوں- خبر دے، تو عقل کی بات یہ ہے کہ تصدیق دلی سے پیش آئے۔

۳- تیسرے ایک فائدہ جلیل القدر اس نحیف کو حاصل ہوا، پر کیا کروں کہ وہ بات بڑی ہے، میرے چھوٹے منھ میں نہیں سماتی، ہاں اگر امداد خداوندی ہو، تو کچھ بعید نہیں۔

غرض، بہر حال بہ نام خدا عرض ہے کہ اس ردوکدح میں جو اوپر مسطور ہوئے امکان دیدار خداوندی کا احقر کو پتہ لگا، تفصیل اس اجمال کی اول تو یہ ہے کہ جیسے قوت باصرہ آواز کی طرف سے اندھی ہے، بہرہ مادر زاد- اگرچہ چار آنکھوں والا ہو- آواز کی حقیقت نہیں جانتا، اور قوت سامعہ انوار والوں اور اشکال کی طرف سے بہری ہے، اندھا مادر زاد- اگرچہ کانوں سے بہرہ وافر رکھتا ہو- تو سیاہ وسفید وغیرہ کی حقیقت سے ناواقف ہے، ایسے ہی یہ آنکھیں دیدار خداوندی کی نسبت مادر زاد اندھے کا حکم رکھتی ہوں، اور اسی لئے ان آنکھوں سے آج تک کسی کو نصیب نہ ہوا ہو، پر کسی میں ماسوا ان آنکھوں کے کہیں اور، یا ان آنکھوں ہی میں ایسی قوت رکھی ہو کہ خداوند کریم کو- باوجود اس کے بے کم وکیف اور خارج از امکان ہونے کے- دیکھ سکے، اور سامنے ہونے، یا کسی شکل اور کسی رنگ میں ہونے کی جیسے بہ ظاہر ان آنکھوں سے دیکھنے کی ضرورت ہے- اس قوت کو ضرورت نہ ہو۔ باقی رہا اس قوت کا کسی میں ہونا اور کسی میں نہ ہونا، کچھ محال نہیں آخر انکھیارے میں وہ قوت دی ہے کہ اندھے میں نہیں اور کانوں والے میں وہ قوت دی ہے کہ بہرے میں نہیں، مع ہذا اگر ہم یوں کہیں کہ یہ قوت سب بنی آدم میں رکھی ہوئی ہے، تو مجھ کو اپنے خداوند کرم فرما سے یہ امید ہے کہ کوئی میری بات کو نہ کاٹ سکے، چوں کہ یہ بات زبان پر آگئی، گو بہ ظاہر بے موقع معلوم ہو، کچھ بیان کرنی چاہیے۔(۱)

---

(۱) گذشتہ معروضات سے چند مفید چیزیں سامنے آتی ہیں: (۱) جیسے کوئی شخص توپوں کی آواز میں کھڑے توپ کو دیکھتا ہے اور توپ کے دھویں کی بدبو اس کی ناک میں پہونچتی ہے۔ حالانکہ یہ چیزیں توپ، شکل، آواز، بدبو، آس پاس ہیں مگر آنکھ کو شکل کے علاوہ آواز اور بدبو کی اطلاع نہیں اور کان کو بجز آواز کے اور کی اطلاع نہیں اور ناک کو بجز بدبو کے شکل اور آواز کی خبر نہیں آتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ پاس ہوکر اتنے دور ہیں۔ ایسے ہی بعض مذاہب کے ماننے والے اگر خدا تعالیٰ سب کے پاس ہوں اور پھر سب سے دور ہوں تو اس میں کیا تعجب؟ (۲) انوار ہی اگر ایک کو نظر آئیں اور دوسروں کو نظر نہ آئیں یا کلام الٰہی بعض کو سنائی دے اور بعض کو سنائی نہ دے کہ کسی کسی کو انوار الٰہی کو دیکھنے اور کلام الٰہی کے سننے کی قوت دی ہو تو اس میں حیرت نہ ہونی چاہئے۔ (۳) اس تقریر سے خاص بندوں کے لئے دیدار الٰہی کا امکان بھی ثابت ہوا کہ عام آنکھیں گو دیدارِ خداوندی کے معاملہ میں مادر زاد اندھے کا حکم رکھتی ہیں، پر کسی میں ان آنکھوں کے سوا کہیں اور یا انہیں آنکھوں میں ایسی قوت رکھی ہو کہ خداوند کریم کو اس کے بے کیف وکم اور خارج از امکان ہونے کے باوجود دیکھ سکے سامنے ہونے، کسی شکل اور کسی رنگ میں ہونے کی جس طرح ان آنکھوں کو دیکھنے کے لئے ضرورت پڑتی ہے، ان کو آنکھوں کو اس کی ضرورت نہ ہو۔

جناب من! بہ چشم غور وسمع انصاف میری بات کو دیکھئے اور سنیے! مجھے کالعیان معلوم ہوتا ہے کہ حقیقتاً حواس خمسہ دل میں ہیں، اور یہ چشم وگوش ظاہری مثل عینک اور ترئی کے ہیں کہ وقت ضعیف ہوجانے بینائی اور شنوائی کے ان کی ضرورت ہوتی ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ جو باتیں حواس خمسہ کے وسیلے سے دل کو معلوم ہوتی ہیں، دل میں جا کر کچھ خلط ملط نہیں ہوجاتیں کہ ایک دوسرے سے متمیز نہ ہو، اور یہ پہچان باقی نہ رہے کہ آنکھ سے یہ بات معلوم ہونے کے لائق ہے، یا کان سے؛ بل کہ آنکھ بند کر لینے کے بعد درودیوار کا تصور صاف یوں معلوم ہوتا ہے کہ آنکھ سے حاصل ہوسکے ہے، نہ کان سے، اور آواز کے تصور کو یوں پہچانتا ہے کہ کان سے حاصل ہوسکے ہے، نہ آنکھ سے، اگر دل میں آنکھ، کان نہیں، تو یہ تمیز کیوں کر ہوئی؟

ہاں، ان آنکھوں کے دیکھنے اور ان آنکھوں کے دیکھنے میں اور ان کانوں سے اور ان کانوں سے سننے میں فرق فقط صفائی اور عدم صفائی کا ہے، جیسے عینک کے لگانے سے ضعیف نگاہ والوں کو، اور ترئی کے لگانے سے کم سننے والوں کو صاف نظر آنے لگتا ہے اور خوب سنائی دینے لگتا ہے، ایسے ہی دل کو بہ نسبت تصور پنہانی کے ان آنکھوں اور کانوں سے صفائی زیادہ حاصل ہوجاتی ہے۔ سو جس خیال کو دل یہ بتائے کہ یہ آنکھ سے حاصل ہوسکے ہے، یا کان سے، اس کو دل ویسا ہی سمجھنا چاہیے، مثلاً دل میں سونے، چاندی کے مکان، یا زمین، آسمان وغیرہ کا خیال کریں تو گو آج تک یہ چیزیں اس صفت کی کسی نے نہیں دیکھیں، پر ہر کوئی صاف یوں جانتا ہے کہ اگر یہ چیزیں اس صف کی عالم میں پائی جائیں، تو بے شک آنکھ ہی سے معلوم ہوں، اور کسی دیوانے کو بھی یہ شبہ نہ ہو کہ شاید کان سے معلوم ہوں۔

اب ہم کہتے ہیں کہ خداوند حقیقی کو مکان اور زمان اور کم وکیف اور شکل وصورت اور رنگ وروپ، غرض جو آثار مخلوق ہونے کے ہیں، ان سب سے کتنا ہی منزہ اور علاحدہ کر کے خیال کریں، پھر بھی یوں ہی معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم اس کو دیکھتے ہیں، آواز کی طرح سے سننے، یا خوش بو کی طرح سے سونگھنے کا احتمال نہیں ہوتا، اور یہ بھی نہیں ہوتا کہ وہ تصور کچھ اس قسم کا ہو کہ حواس خمسہ میں سے کسی کے طور پر نہ ہو ہاں اتنی بات بے شک ہے کہ اس خیال میں صفائی نہیں اگر صفائی آجا آجائے، تو وہی دیدار ہوجائے اور اس وقت یوں ہی معلوم ہو کہ ان آنکھوں سے دیکھتا ہوں، خواب میں باوجودے کہ حواس خمسہ معطل ہوتے ہیں، خاص کر آنکھیں تو بالکل ہی بند ہوجائیں، چوں کہ خیالات میں صفائی آجاتی ہے۔ ہر وقت کوئی اس وقت یوں ہی جانتا ہے کہ چشم وگوش ظاہری سے دیکھتا، سنتا ہوں، اور وہ دیکھنا اور سننا اس وقت ایسا ہی واضح ہوتا ہے کہ جیسے بیداری کا دیکھنا، سننا۔

یہاں سے ایک عجیب لطیفہ معلوم ہوا، وہ یہ کہ پہلے سے تو بہ وجہ دلائل ہم کو فقط امکان دیدار ہی معلوم ہوتا تھا، اور یہ بات کہ کسی کو ہوا بھی ہے، یا نہیں، یا ہوگا، یا نہیں؟ اس کا دعویٰ نہ تھا، پر اب بفضلہ تعالیٰ

چھاتی ٹھونک کر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو لوگ شب روز خداوند حقیقی ہی کے خیال میں رہتے ہیں، اور خیالات دنیاوی فقط بہ مقتضائے بشریت ہی ان کے دل میں آتے ہیں، کچھ زیادہ دنیا کی محبت ان کے دل میں نہیں ہوتی، یعنی بھوک، پیاس وغیرہ ضروریات بشری کے سبب بہ قدر ضرورت کے دنیا کی طرف متوجہ ہیں، ورنہ کچھ میلان اصلی نہیں اگر وہ لوگ اس جہان سے گذر جائیں، تو بے شک یہ سب ضرورتیں ان سے چھوٹ جائیں گی، اس وقت لا جرم ان کو اس قسم کے تازہ خیالات پیش نہ آئیں گے، اور یقین ہے کہ بعد ایک مدت دراز کے پرانے خیالات بھی دل سے نکل جائیں، کیوں کہ انسان کی یہ طبعی بات ہے کہ س شئ سے محبت نہیں ہوتی، بے ضرورت اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا، اور بعد ضرورت کے رفع ہو جانے کے اسے بھولنے لگتا ہے، ایسی وقت میں جو باتیں تہ دل میں ہوتی ہیں، خیال میں آتی ہیں، بعد اس کے پرانے خیالات بھی نہ رہیں، تو وہی خیال خداوندی پیش نظر آ جائے گا، اور ظاہر ہے کہ ذات خداوندی کچھ ضروریات بشری میں سے نہیں جو اس کی طرف بہ قدر ضرورت توجہ ہو، اس کی کثرت یاد کا باعث، بجز محبت، یا خوف کے اور کوئی نہیں ہو سکتا وہ اوپر کا خیال نہیں ہوتا ادھر آیا، ادھر جاتا رہا، چوں کہ امکان محبت، یا امکان خوف خداوندی کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں اور نیز ظاہر ہے، اس کے اثبات سے معذور ہوں، لازم ہے کہ سخن پیش آمدہ کو تمام کر کے مطلب کو چھیڑوں۔

جناب من! یہ بات واضح ہو چکی کہ جو لوگ ہر دم خداوند کریم کی یاد میں رہتے ہیں، بعد مرنے کے ان کو نئے خیالات دنیاوی پیش نہیں آتے، اور پرانے بھی بعد عرصۂ دراز کے محو ہو جاتے ہیں، ایسے لوگوں کے خیالات دلی کی وضاحت اس سے زیادہ ہونی چاہیے، کہ خواب میں ہم کو تم کو اپنے خیالات میں ہوتی ہے، کیوں کہ خواب میں سوا اس کے کہ حواس خمسہ معطل ہو جاتے ہیں، اور کون سا پرانا خیال دل سے محو ہو جاتا ہے؟ ماسوا اس کے ایک بدن ہی کے تعلق کی کدورت دل کے مکدر ہونے کے لئے کافی ہے میل کچیل، پاخانہ پیشاب سے جب طبیعت ایسی مکدور پریشان ہوتی ہو کہ سب جانتے ہیں، تو بدن ان سب کی اصل ہے یہ کدورتیں اگر جاتی ہیں، تو بعد مرگ ہی جاتی ہیں، خصوصاً ان لوگوں کے نزدیک- جو تکلیف نزع اور ہول قبر اور ہولی محشر کے قائل ہیں- اس مذہب کے مطابق یہ وقائع، خیالات دنیا کے ساتھ ایسی نسبت رکھتے ہیں، جیسے میل سے حمام کا نہانا اور بدن کا ملوانا۔

القصہ، جب یہ پراگندگی اور پریشانی جو مانع وضاحت ہے، نہ رہی تو اچھے لوگوں کے دلوں میں جو خیال خداوندی ہے اس کی وضاحت خواب کے خیالات کی وضاحت سے کیا، ان آنکھوں سے دیکھنے کی وضاحت سے زیادہ ہونی چاہیے، کیوں کے جاگنے میں دنیا میں زیادہ تشویشات ہوتی ہیں، اور وہ تشویشات

بالیقین بعد مرگ کے مرتفع ہو جائیں گی، اگر احتمال، خیالات دنیاوی کے باقی رہنے کا ہے بھی، تو ان لوگوں کے حق میں ہے، جو محبت دنیا میں ڈوبے ہوئے تھے، ان کو اگر فراق دنیا کا صدمہ ہو اور اسی کا خیال دامن گیر دل رہے، تو ہم انکار بھی نہیں کرتے، پر یہ بھی تو نہیں کہتے کہ ان کو بھی دیدار خداوندی ہونا چاہیے۔

اس تقریر سے چند فائدے حاصل ہوئے:

۱- اول تو یہ ہے کہ خواب میں دیکھنے اور سننے سے زیادہ تر واضح ہو گیا کہ آنکھ اور کان حقیقت میں دل ہی میں ہیں۔

۲- دوسرے یہ کہ پریشانی طبع، یا کسی دوسری طرف طبیعت کا لگاؤ دیکھنے اور سننے وغیرہ سے مانع ہے، کیوں کہ دیکھنا اس رتبے کو کہتے ہیں کہ خوب طرح سے وضاحت ہو جائے، سو وضاحت کا ہونا ایسے وقت میں ممکن نہیں، ایسے وقت میں تو اگر ایک چیز آنکھ کے سامنے بھی آجائے، تو وضاحت درکنار، سرے سے نظر ہی نہ آئے۔

بسا اوقات یوں ہوتا ہے کہ آدمی اپنے کسی خیال میں ڈوبا ہوا بیٹھا ہوتا ہے اور اس وقت اتفاق سے کوئی چیز سامنے کو گذرتی ہے، یا کوئی ہنگامہ، یا کوئی بات پیش آتی ہے، جس کے اندھے، بہروں کو بھی اطلاع ہو جاتی ہے، پر اس کو خبر نہیں ہوتی۔

۳- تیسرے یہ کہ اگر کسی چیز کا تصور دل میں ہے اور پھر وہ چیز سامنے آجائے، تو وہ تصور واضح ہو جائے گا، سو معلوم ہوا کہ سامنے آنے سے فقط وضاحت بڑھ جاتی ہے، ورنہ دیکھنے کے وقت بھی وہی تصور ہوتا ہے، پر کہیں وہ اور وضاحت ساتھ پیدا ہوتے ہیں، جیسے کوئی چیز اچانک بے تصور سابق کے سامنے آجائے، کہیں وضاحت، بعد تصور کے ہوتی ہے، جیسے پہلے سے کسی خیال میں بیٹھا تھا، پھر وہی خیال پیش آگیا۔

اب ہم اگر یوں کہیں کہ ان آنکھوں سے بھی دیدار خداوندی ممکن ہے، تو کچھ محال معلوم نہیں ہوتا، کیوں کہ اگر ہم خداوند کریم - جیسا وہ ہے، سارے عیوب اور آثار مخلوقیت سے - مثل: جسمیت، شکل، رنگ، مکان، زمان وغیرہ سے منزہ اور جامع کمالات تصور کریں، پھر بھی تو بہ مقتضائے تقریر سابق اسی قسم کا تصور ہوگا، جیسے دیکھنے کی چیزوں کا ہوتا ہے، سو اگر وہ ذات موصوف بایں صفات سامنے آجائے، تو بے شک وضاحت بڑھ جائے اور تصور کا دیدار ہو جائے۔

باقی رہی یہ بات کہ خدا کے مکان سے منزہ ہونے اور پھر سامنے آنے کے کیا معنی؟ سامنے آنے کے لئے تو ضرور ہے کہ سامنے کے مکان میں ہو، سو اس کا یہ جواب ہے کہ یہ ہر بات ہر جگہ نہیں کہ سامنے اسے ہی کہا کرتے ہیں، جو سامنے کے مکان میں ہو، سو ہم پوچھتے ہیں کہ جسم کے سامنے ہونے کے تو ہم مانا

کہ یہ معنی ہیں کہ سامنے کے مکان میں ہو سامنے کا مکان جو سامنے ہے، وہ کس مکان میں ہے؟ جب مکان اور چھت، بے مکان اور بے چھت کے سامنے ہیں اور نظر آتے ہیں، اگر خدا تعالیٰ بھی بے مکان اور بے چھت سامنے ہو اور نظر آئے، تو انکار کیوں ہے؟ اور اگر کوئی ناانصاف یوں کہے کہ مکان اور چھت نظر نہیں آتی؛ بل کہ جیسے چھت وغیرہ کو دیکھ کر اوپر ہونا چھت وغیرہ کا سمجھ لیتے ہیں، ایسے ہی جسم کو دیکھ کر مکان اور چھت کو سمجھ لیتے ہیں۔

تو اول یہ قیاس غلط ہے، کیوں کہ چھت کو اوپر ہونا، کچھ لازم نہیں، جب ہم چھت کے اوپر ہوں، تو اس وقت چھت نیچے ہو جاتی ہے، بہ خلاف جسم کے کہ اس کو چھت اور مکان لازم ہے، کبھی اس سے جدا نہیں ہوتے، اور اگر ہم بہ پاس خاطر معترض اپنے دل میں کچھ سمجھ کر اس بات کو تسلیم بھی کر لیں، تب بھی اس بات میں کچھ خلل نہیں آتا، کیوں کہ گفتگو فقط سامنے ہونے میں بھی ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب مکان اور چھت سے منزہ ہیں، تو خدائے کریم تو خالق ہے، اگر سامنے ہو اور پھر مکان اور چھت سے منزہ ہو، تو کیا عجب؟ (۶۲)

---

(۶۲) حقیقت میں حواس خمسہ دل میں ہیں۔ اور کان، ناک، آنکھیں وغیرہ ایسے ہیں جیسے آنکھوں پر چشمہ اور کانوں پر آلہ، دلیل اس کی یہ ہے کہ جو باتیں حواس خمسہ کی وساطت سے دل کو معلوم ہوتی ہیں، وہ دل میں جا کر ایک دوسرے سے خلط ملط نہیں ہوتیں بلکہ مرئیات، مسموعات، مذوقات، ملموسات، سب الگ الگ رہتے ہیں۔ اور آنکھیں بند کرنے کے بعد آنکھ سے دیکھی ہوئی چیز کا تصور کان سے سنی ہوئی چیز کے تصور سے الگ ہوتا ہے اور ناک سے سونگھی ہوئی چیز کا تصور زبان سے چکھی ہوئی چیز کے تصور سے جدا ہوتا ہے۔ البتہ حواس ظاہرہ اور دل میں موجود حواس میں اگر فرق ہے تو صفائی وعدمِ صفائی کا یعنی دل کی قوت، قوتِ سماعت، قوت مشاہدہ، قوت شامہ، قوت ذائقہ اور قوتِ لامسہ، سے زیادہ ہوتی ہے۔ خدا تعالیٰ زماں ومکاں، کمیت وکیفیت، صورت وشکل، رنگ وروپ اور آثار مخلوق سے پاک ہے، ظاہر کہ اس صورت میں اس کو دیکھنا ناممکن ہے، مگر پھر دل کہتا ہے کہ ہم اس کو دیکھتے ہیں۔ البتہ اس میں ایسی صفائی نہیں ہوتی اگر دل کے دیکھنے میں ویسی ہی صفائی ہو، پھر تو دیدار ہی ہو جائے، بحالت خواب حواس خمسہ معطل ہوتے ہیں، مگر خیالات میں صفائی آجاتی ہے۔ اس لئے اس وقت جس چیز کو دیکھا یا سنا جاتا ہے بالکل اسی طرح جیسے بیداری کی حالت میں دیکھتے ہیں۔ اس سے ایک لطیف بات ذہن میں آتی ہے کہ جو لوگ دنیا میں ہر وقت خدا تعالیٰ کے دھیان میں رہتے ہیں اور دنیاوی خیالات مقتضاء بشریت کی وجہ سے ان کے دل میں آتے تو ہیں مگر دنیا سے زیادہ محبت نہیں ہوتی، ایسے لوگ جب دنیا سے گزر جائیں تو انہیں دنیاوی خیالات پیش نہیں آئیں گے اور یہ بھی یقین ہے کہ ایک عرصہ کے بعد پرانے خیالات بھی دل سے نکل جائیں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک طبعی امر ہے کہ انسان کو جس شئی سے محبت نہیں ہوتی وہ بلاضرورت اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا اور جب ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو اس چیز کو بھولنے لگتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ ہر وقت خدا تعالیٰ کی یاد میں رہتے ہیں اور بقدرت ضرورت دنیا میں مشغول ہوتے ہیں مرنے کے بعد یہ دنیاوی مشاغل ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔

......بقیہ حاشیہ اگلے ص: پر......

اس سے یہ ثابت ہوا کہ عالم کو جس وجہ سے لحاظ کیجئے، کہیں اس کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے، مکان کی رو سے دیکھئے، تو جو اس قسم کی مخلوقات ہیں، سب کے سب مکان کے محتاج ہیں، پر مکان، مکان کا محتاج نہیں، اور زمان کی رو سے دیکھئے، تو سب اس قسم کی چیزیں زمان کی محتاج ہیں، پر زمانہ، زمانے کا محتاج نہیں، علی ہذا القیاس گرمی کے لئے، گرمی نہیں، اور سردی کے لئے کوئی سردی نہیں، ایسے ہی یوں سمجھنا چاہیے کہ خدا کے لئے کوئی خدا نہیں، اور لم ان سب باتوں کی یہ ہے کہ جو چیز اصل سے زائد ہوتی ہے، اس میں دوسرے کی احتیاج ہوا کرتی ہے، جسم کی حقیقت سے مکان اور زمان زائد ہیں، سوا سے ان کی احتیاج ہوئی، اور یہ دونوں اپنی اصل سے زیادہ نہیں، جو یہ مکان اور زمان کے محتاج ہوں، اس سے ہم یوں قیاس کرتے ہیں کہ تمام عالم کے وجود کا سلسلہ بھی کسی ایک ہی پر منقطع ہوتا ہے کہ یہ سب وجود میں اس کے محتاج ہیں اور اس کا وجود اس کی اصل اور حقیقت سے زیادہ ہے، مثلاً: آدمی، اس کی آدمیت اور چیز ہے اور اس کا وجود اور چیز، ورنہ وہ ہمیشہ سے ہوتا اور پھر کبھی معلوم نہ ہوتا، کیوں کہ اگر یہ عین وجود ہوتا، تو جیسے زمانے کے زمانے نہ ہونے اور مکان کے مکان نہ ہونے کے کوئی معنی نہیں، ایسے ہی اس کے بھی وجود نہ ہونے یعنی معدوم ہونے کے کوئی معنی نہ ہوتے، مثال واضح اس کی یہ ہے کہ نور اپنے آپ منور ہے اور اوروں کو منور کرتا ہے، ایسے ہی

پچھلے ص: کا بقیہ......

اس تقریر سے چند فوائد مستنبط ہوتے ہیں۔

(۱) حالاتِ خواب میں دیکھنے اور سننے سے واضح ہو گیا کہ آنکھ کان وغیرہ حقیقت میں دل ہی میں ہیں۔

(۲) یہ کہ آدمی کی طبیعت میں اگر انتشار ہے اور کسی طرف مائل ہے تو یہ حالت دیکھنے اور سننے کے لئے رکاوٹ ہوتی ہے۔ اس لئے دیکھنا اور سننا ایک ایسی حالت کا نام ہے کہ اس میں اچھی طرح مرئی اور مسموع کی وضاحت ہو جائے اور طبیعت میں انتشار یا کسی اور جانب متوجہ ہونے کی حالت میں وضاحت تو در کنار شئی کا نظر آنا ہی مشکل ہوتا ہے۔

(۳) اگر کسی شئی کا دل میں تصور ہو اور پھر وہ اچانک سامنے آجائے تو وہ تصور واضح ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ سامنے آنے سے وضاحت بڑھ جاتی ہے۔ اب اگر یوں کہا جائے کہ ان آنکھوں سے خدا تعالیٰ کا دیدار ممکن ہے، اس میں کچھ محال نہیں۔ کیونکہ جیسی خدا تعالیٰ کی ذات ہے جب ہم اس کا تصور کریں اور پھر وہ ہمارے سامنے آجائے تو بلاشبہ وضاحت بڑھ جائے گی اور تصور کا دیدار ہو جائے گا۔

رہا یہ سوال کہ خدا تعالیٰ تو مکان اور جہت سے پاک ہے پھر سامنے آنے کے کیا معنی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ سامنے آنے کے لئے ہر جگہ ہو تو وہ مکان بھی تو سامنے ہو۔ اگر جسم کے سامنے ہونے کے یہ معنی ہوں کہ سامنے کے مکان میں ہو تو سامنے کا مکان جو سامنے ہے وہ بھی تو ایک جسم ہے، اس کے لئے بھی ایک مکان کا ہونا ضروری ہے، جب مکان اور جھت بغیر کسی اور مکان اور جھت کے سامنے نظر آتے ہیں تو اگر اللہ تعالیٰ بھی بے مکان اور بے جہت سامنے نظر آئے تو اس میں تعجب کیسا؟

خداوند کریم اپنے آپ خود موجود ہے اور وہ کو خود موجود کر دیتا ہے۔(۱)

اس کے بعد ہم کو اور بھی ایک لطیفہ معلوم ہوا کہ مخلوقات میں جو کمالات ہوں گے، وہ سب خداوند کریم میں ہونے چاہئیں، مثلاً: بندے میں دیکھنے اور سننے اور بولنے کا کمال ہے، اور قدرت اور اختیار اور ارادہ اور صبر اور تحمل اور رحمت اور سخاوت وغیرہ- جن کو سب بہ اتفاق کمال اور خوبی سمجھتے ہیں- پائے جاتے ہیں اور یہ سب کے سب آدمی کی اصل اور انسانیت کے معنٰی سے افزود چیزیں ہیں، تو موافق قاعدۂ مذکور کے کہیں اور سے آئے ہوئے ہوں گے، جیسا نور میں نور اصلی ہے، اور اوروں میں نور کے سبب روشنی آگئی، سو ایسی چیزیں سوائے کمالات خداوندی کے اور کیا ہوں گی؟ اور یہ بات ویسے بھی ظاہر ہے، کیوں کہ جو چیز اپنے پاس نہیں ہوتی، وہ دوسروں کو نہیں دے سکتے، پس لا جرم جو کمالات مخلوقات میں ہیں، وہ سب خالق میں ہوں گے، مثلاً: نور آفتاب کہ یہ ایک کمال ہے اور خوبی ہے، اور یہ کمال اس کا اہل مذہب اور سب اہل عقل کے نزدیک اصلی اور ذاتی نہیں، کیوں کہ مخلوق ہے اور مخلوقات میں کوئی کمال اصلی نہیں، خالق کے دیے ہوئے ہیں- اگرچہ بہ نسبت اور اشیاء کے جو اس سے منور ہوتی ہیں، اصلی ہے- تو اس صورت میں بے شک خدا کی طرف سے اسے ملا ہوگا اور جب خداوند کریم سے ملا، تو اس میں نور پہلے سے ہوگا۔(۲) (جاری)

---

(۱) اس دنیا کو جس اعتبار اور جس جہت سے بھی دیکھا جائے کہیں نہ کہیں اس کا سلسلہ منقطع ضرور ہو جاتا ہے۔ مثلاً جسم مکان کا محتاج ہے مگر مکان، کسی مکان کا محتاج نہیں۔ زمانہ کے اعتبار سے دیکھئے تو سب مخلوقات زمانہ کی محتاج ہیں مگر زمانہ، کسی زمانہ کا محتاج نہیں۔ چناں چہ گرمی کے لئے کوئی اور گرمی سردی کے لئے کوئی اور سردی اور جسم کے لئے کوئی اور جسم نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز اصل سے زائد ہوتی ہے اس میں دوسرے کی احتیاج ہوتی ہے، جسم کی حقیقت سے زمان ومکان زائد ہیں۔ اس لئے ان کو جسم کی احتیاج ہوتی ہے اور یہ دونوں چوں کہ اپنی اصل سے زائد نہیں اس لئے یہ کسی اور زمان یا مکان کے محتاج نہیں۔ اس طرح تمام عالم کے وجود کا سلسلہ بھی کسی ایک ہی پر منقطع ہو جاتا ہے، کیوں کہ یہ عالم اور اس کی ہر شئی اپنے وجود میں اللہ تعالیٰ کے پاک وجود کی محتاج ہے جو سب کو محیط ہے اور تمام موجودات کی اصل ہے۔ کیونکہ عالم کا وجود اس کی اصل اور حقیقت سے زائد ہے جیسے آدمی ہے، اس کی آدمیت اور شئی ہے اور وجود اور شئی ہے۔ اگر آدمی کا وجود اور آدمیت ایک ہی شئی ہوتے تو جیسے زمان ومکان کے مکان نہ ہونے کے معنٰی نہیں ایسی ہی اس کے معدوم ہونے کے کوئی معنی نہ ہوتے۔

(۲) مخلوقات کے کمالات کا منبع اور اصل اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جیسے بندے میں دیکھنے، سننے، بولنے، قدرت، اختیار، ارادہ اور صبر وتحمل، رحمت وشفقت، یہ سب کمالات ہیں۔ دراصل یہ کمالات آدمی کی اصل اور انسانیت کے معنی سے زائد چیزیں ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے یہ کمالات کہیں اور سے آئے ہوئے ہوں گے اور جہاں سے آئے ہوں وہاں اصلی ہوں گے جیسے نور اصل ہے اور اشیاء میں نور سے روشنی آتی ہے۔ اسی طرح اصلاً یہ کمالات خدا تعالیٰ کے ہیں، دہاں سے بندے میں آئے ہیں۔ پس بندہ کا کوئی کمال اس کا اصلی اور ذاتی نہیں اور خدا تعالیٰ کا کوئی کمال غیر اصلی اور غیر ذاتی نہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۴۹

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی، یعنی جو اشیاء کہ قابل دیکھنے کے ہیں، نظر آنے میں نور آفتاب وغیرہ کی محتاج ہیں، اگر بالکل اندھیرا ہو، تو کوئی چیز نظر نہ آئے، پر آفتاب مثلاً اپنے نظر آنے میں کسی اور آفتاب، یا چراغ وغیرہ کا محتاج نہیں، کیوں کہ آفتاب کا نور بہ نسبت در و دیوار وغیرہ کے اصلی ہے اور در و دیوار زمین و آسمان کی روشنی یعنی دھوپ، یا جتنا کچھ چاندنا ہو، وہ آفتاب کا طفیل ہے، تو جس خدا کا نور آفتاب سے بھی زیادہ اصلی ہے، وہ اپنے نظر آنے میں کسی اور کا محتاج نہ ہوگا؛ بل کہ آفتاب سے بھی زیادہ نظر آئے گا۔(۱)

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

(۱) اس تقریر سے سمجھدار حضرات ایک چیز بہ آسانی سمجھ سکتے ہیں کہ دیکھنے کے لئے جو دو شرطیں مشہور ہیں کہ جس چیز کو دیکھا جائے اس کا کسی مکان میں ہونا اور سورج وغیرہ کی روشنی میں ہونا، یہ شرطیں تمام دیکھے جانے والی اشیاء کے لئے نہیں ہیں بلکہ صرف انہیں اشیاء کے لئے ضروری ہیں جو مکانی ہیں اور اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے نورانی نہیں۔ پھر یہ دو شرطیں بھی مذکورہ اشیاء میں ان کے دکھائی دینے کی شرطیں ہیں دیکھنے والے کے دیکھنے کی شرطیں نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی مکان کے احاطہ میں نہیں بلکہ مکان ہی اس کے احاطہ میں ہے اور اپنی ذات سے ہی نورانی ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ کی رؤیت اور دیدار کے لئے یہ شرطیں نہیں، جیسا کہ بعض کج فہم اور گستاخ (معتزلہ وغیرہ) باری تعالیٰ کو بھی ان شرطوں کے دائرہ میں لاکر رؤیت باری کو محال کہتے ہیں۔ کچھ بعید نہیں کہ یہ لوگ خدا تعالیٰ کے بصیر ہونے کا بھی انکار کر بیٹھیں بلکہ محال ہی کہنے لگیں۔ کیونکہ جب دیکھنے کے لئے ضروری ہوا کہ دیکھنے والے کا اور جس کو دیکھتا ہے دونوں آمنے سامنے ہوں اور سامنے ہونے کے معنی یہ ہوئے کہ جس کو دیکھتا ہے وہ سامنے کسی مکان میں ہو تو اس صورت میں لازم آیا کہ جو دیکھ رہا ہے وہ بھی سامنے کسی مکان میں ہو، اس طرح خدا تعالیٰ کے بصیر ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ وہ بھی اس چیز کے سامنے ہو جس کو وہ دیکھ رہا ہے۔ کیونکہ اس سے خدا تعالیٰ کا کسی محل اور مکان میں ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔

اس تقریر سے اہل فہم کو واضح ہو گیا ہوگا کہ دیکھنے کے لئے جو دو شرطیں مشہور ہیں: ایک تو سامنے کے مکان، یعنی چھت میں ہونا، دوسرے نورِ آفتاب وغیرہ کا، یہ دونوں ان ہی اشیاء کے دیکھنے کے لئے ضرور ہیں کہ جو مکانی ہیں اور اصل سے نورانی نہیں۔ اور بعد غور کے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں شرطیں ان اشیائے مذکورہ میں بھی، ان کے دکھائی دینے کی شرطیں ہیں، دیکھنے والے کے دیکھنے کی شرطیں نہیں۔ چوں کہ خداوندِ کریم مکان کے احاطے میں نہیں؛ بلکہ محال کہنے لگیں۔ کیوں کہ جب دیکھنے کے لئے ضرور ہوا کہ دیکھنے والے کا اور جس کو دیکھتا ہے، وہ سامنے کے مکان میں ہو، تو اس صورت میں لازم ہوا کہ دیکھنے والا اس کے سامنے کے مکان میں ہو، جس کو دیکھتا ہے۔ کیونکہ آمنے سامنے ہونا اور آگے پیچھے ہونا اور دائیں بائیں ہونا اور اوپر نیچے ہونا تو دونوں ہی طرف سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں خدا کا بصیر ہونا بجز اس کے نہیں ہوسکتا کہ ہمارے، تمہارے سامنے کے مکان میں ہو۔ اور چوں کہ خداوندِ کریم کا ہماری تمہاری طرح کسی مکان میں ہونا محال ہے، تو ان لوگوں کے نزدیک بصیر ہونا آپ محال ہوا۔

ایسی بات ان ہی لوگوں سے ہوسکتی ہے، جو مخلوقات کو خدا سے افضل بتلائیں۔ ایسے لوگ خدا کو اگر ۔نعوذ باللہ منھا۔ نابینا بتلائیں، تو ہم کو بھی کچھ شکایت نہیں۔ مگر یہ بات اوپر واضح ہو چکی ہے کہ جو جو کمالات مخلوقات میں متفرق ہیں، وہ سب خالق میں ہونے چاہئیں۔ سو خدا کا بصیر ہونا، ضروری ہے بلکہ اب ہم یوں کہتے ہیں کہ اس کے کمالات کچھ وہی نہیں، جو مخلوقات میں منتشر ہیں۔ اس کے کمالات تو بے حدو بے پایاں، بے کم وکیف ہیں۔ جیسے اس کی ذات بے حدو بے پاں اور بے کم وکیف ہے۔ اس کی ذات کے بے پایاں وغیرہ ہونے کی تو دلیل یہ ہے کہ: اگر وہ کسی حد کے قابو میں آجائے، یا کم وکیف اس کا احاطہ کرلے، تو خداوند کریم خدا کاہے کا ہوا؟ وہ حد اور وہ کم وکیف ہی خدا ٹھہرے۔ اور اس کے کمالات بے حدو بے پایاں اور بے کم وکیف ہونے کے جدی جدی کے بھی اور مجموعے کے بھی قطع نظر اس کے کہ وہ کسی چیز کا کیا مقدور کہ خدا کے اوصاف کو قابو میں لے آئے، پھر وہ خدا کے کمالات ہی کیا ہوئے؟

ایک یہ بھی وجہ ہے کہ ہم بنی آدم وغیرہ میں دیکھتے ہیں کہ تناسبِ اعضاء کے لئے جو خوبی جملہ لوازم حسن وجمال بدن کی ہیں، یہ ضرور ہے کہ جیسا بدن ہو، ویسے ہی اعضاء ہونے چاہئیں۔ ایسے ہی خوبی رُوح کے لئے تناسبِ کمالات، یعنی ان کمالات کا ہونا چاہئے، جو اس روح کے مناسب ہوں، اور وہ بھی پورے پورے۔ اگر انسان کی روح میں بعضے کمالاتِ انسانی نہ ہوں، یا ہوں، تو پورے پورے نہ ہوں، تو اسے کوئی خوبی نہیں سمجھتا۔ اسی لئے علم، حلم، سخاوت، مروت، شجاعت، وغیرہ کی سب تعریف کرتے ہیں۔ اور اگر کوئی اخلاق میں مثل کتے کے اور جہل میں مثل گدھے کے ہو مثلاً، تو اسے گدھا اور کتا ہی کہیں گے۔

جب یہ بات قرار پائی، تو ذاتِ بے حد و بے پایاں کے مناسب کمالات بھی بے حد و بے پایاں ہی ہونے چاہئے۔ ورنہ نعوذ باللہ خداوندِ کریم کچھ قابلِ تعریف نہ ہوگا۔ مگر بہ لحاظ اس کے کہ ہمارے کمالاتِ ذاتی مثل بینائی وشنوائی وغیرہ کے، ہمارے پیدا کئے ہوئے نہیں، اس کے کمالات کے خداوند کریم کا جاہل ہونا اور اندھا ہونا، مثلاً پہلے پیدا کرنے علم اور بصر کے لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ کیوں کہ یہ عیب ہیں اور عیب کا ذاتِ خداوندی کے پاس پھٹکنا ممکن نہیں۔ یہ بات دل سے بھی بہ مقتضائے تقریر سابق غلط ہے۔ کیوں کہ ثابت ہو چکا ہے کہ خالق میں اس بات کا ہونا ضرور چاہئے، جسے پیدا کرتا ہے۔ سو اگر کمالاتِ خداوندی کوئی الّو مخلوق بھی بتلائے، تب بھی پہلے سے اس میں کمالات ہوں گے۔ ہمارا مطلب بہ ہر طور ثابت ہو گیا۔ یہاں آ کر چند خدشے بہت مشکل پیش آئے۔ خدا ہی حل کرے، تو حل ہوں۔ بہر حال، بنامِ خدا ان کو لکھتا ہوں اور منتظر ہوں کہ ان کا جواب، یا جو کچھ حقیقت الامر ہو، منکشف ہو جائے اور خداوندِ کریم اس مشکل سے نجات دے اور سیدھی راہ بتلائے۔

۱۔ اول تو یہ کہ کمالاتِ خداوندی اگر مخلوقِ خدا نہ ہوں گے، تو خود بے کسی کے موجود کئے موجود ہوں گے۔ اس صورت میں لازم ہے کہ ان کو بھی خدا کہیں۔ کیوں کہ خدا کے یہی معنی ہیں کہ خود موجود ہو۔ اور جب کمالاتِ خداوندی۔ جو بے انتہا ہیں۔ خدا ٹھہرے، تو لا انتہا ہی خدا بھی ہوئے۔ اس صورت میں توحید کا پتہ نہ رہے گا، حالاں کہ بڑی دھوم دھام سے پہلے توحید ہی کو ثابت کیا ہے۔

۲۔ اور دوسرا خدشہ یہ ہے کہ تقریر سابق سے کچھ ایسا مفہوم ہوتا ہے کہ خداوندِ کریم تمام عالم کو محیط ہے۔ سو اول تو یہی سمجھ میں نہیں آتا۔ کیوں کہ محیط ہونے کے تو بہ ظاہر یہ معنی ہیں کہ خداوندِ کریم عالم کا ظرف ہو اور عالم اس کے اندر ہو۔ اور یہ کیوں کر ہو سکے؟ ظرف مظروف ہونا اجسام کا کام ہے۔ اور خداوندِ کریم جسم ہونے سے منزہ ہے۔ پھر اگر محیط ہے تو کیا وجہ کہ دیکھنا اس کا کچھ محال بھی نہیں۔ چناں چہ ابھی ثابت ہوا ہے۔ اور سب کو چاروں طرف سے محیط بھی ہے اور پھر نظر نہیں آتا۔ ایسی صورت میں تو لازم تھا کہ جب آنکھ اٹھا کر دیکھا کرتے، خدا کو دیکھ لیا کرتے۔

۳۔ تیسرا خدشہ یہ ہے کہ جب کمالات اور صفاتِ خداوندی مخلوق نہ ہوئے اور ان کا وجود ہمیشہ ہمیشہ سے ہوا، تو لازم آئے گا کہ پیدا کرنا اور رزق دینا اور رحم فرمانا اور بولنا وغیرہ یہ سب ہمیشہ سے ہوں۔ اور یہ ہرگز سمجھ میں نہیں آتا۔ کیوں کہ پیدا کرنے، یا رحم فرمانے وغیرہ کے واسطے تو ضرور ہے کہ ایک پیدا کرنے والا اور رحم کرنے والا وغیرہ ہو، دوسرا وہ کہ جس کو پیدا کیا اور جس پر رحم فرمایا۔ سو اگر پیدا کرنا اور رحم کرنا وغیرہ قدیمی ہوتے، تو ہم۔ جو اس کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور موردِ لطف و رحم ہیں۔ ہم بھی قدیم سے ہوتے۔

ان سب باتوں میں سے کلام خداوندی اگر قدیم ہو، تو ماسوا اس کے۔ کہ جن سے کلام کیا، ان کا قدیمی ہونا چاہئے، اور یہ محال ہے۔ کیوں کہ خدا کے سوا کوئی ہو، سب مخلوق ہیں۔ اور مخلوق کے لئے ضرور ہے کہ خالق کے پیچھے ہو۔ ایک بڑی دشواری یہ پیش آئے گی کہ کلام تو (ایسی چیز ہے کہ) ادھر اس سے فارغ ہوئے، ادھر معدوم ہوگیا۔ اور معدوم ہو جانا مخلوقات کی شان سے ہے۔ جب وہ مخلوق ہی نہیں، تو یہ بات کیوں کر بنے گی؟

۴۔ چوتھا خدشہ یہ ہے کہ مخلوقات میں ہم دیکھتے ہیں کہ بعضی بعضی بری صفتیں بھی ہیں؛ بلکہ اکثر وہ بری ہی ہیں۔ یعنی وہ شانِ خداوندی کے لائق نہیں۔ اور وہ بھی مثل اچھے اوصاف کے اصلی اور ذاتی نہیں، ان کی اصل سے زیادہ ہیں۔ تو وہ بھی مثل تقریرِ سابق کے خدا ہی کے گھر سے ملے ہوں گے، اور خدا میں بھی ہونے چاہئیں اور کیوں کر ہو سکے کہ خدا میں برائیاں ہوں؟

ان چار خدشوں نے بہت گھبرایا، دلِ نادان جب بہت چکرایا، تو کچھ اور نہ سوجھی، بجز اس کے کہ خداوندِ حقیقی سے التجا کی کہ الٰہی! تو سب نیک و بد کی دعاء قبول کرتا ہے اور ہر اچھے برے کی حاجت برلاتا ہے۔ ان مضامینِ باریک میں میری موٹی عقل کام نہیں کرتی، جب تک کہ دور بینِ فیضِ ربانی میری آنکھ سے نہ لگے، ان باتوں کی حقیقت مجھ کو معلوم نہ ہوگی۔

سو قربان جایئے اپنے خدائے بے نیاز کے کہ مجھ سے ناکارہ کی دعاء قبول فرمائی، جو خود بخود قلم اٹھانے کی جی میں آئی۔ اور دل میں یہ سمائی کہ منشاء ان خدشوں کا فقط اتنی بات ہے کہ خدا کی ذات کو اپنی ذات پر اور خدا کی صفات کو اپنی صفات پر قیاس کر لیا ہے اور یہ سخت نادانی کی بات ہے۔ ہر جگہ مخلوق کو بھی مخلوق پر قیاس نہیں کر سکتے، خالق تو در کنار۔ پیشاب کو پیشاب پر بدبو وغیرہ میں قیاس کر سکتے ہیں، پر گلاب کو پیشاب پر قیاس نہیں کر سکتے۔ مردے کو مردے پر بے حس و حرکت پڑے رہنے میں قیاس کر سکتے ہیں، پر زندے کو مردے پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اندھیری اندھیری پر رنگ و روپ، شکل و صورت کے نہ معلوم ہونے میں قیاس کر سکتے ہیں، پر نور کو اندھیرے پر اس بات میں قیاس نہیں کر سکتے۔ مجنوں کا مجنوں پر حرکاتِ بے ہودہ میں قیاس کر سکتے ہیں، پر عاقل کو مجنوں پر قیاس نہیں کر سکتے۔

الغرض، کہاں تک گناؤں؟ آنکھ چاہیے، ایسی مثالوں سے عالم بھرا ہوا ہے۔ قیاس وہاں جاری ہوتا ہے، جہاں کسی طرح کی مشابہت ہو۔ مخلوقات کو خدائے بے مثل سے کچھ مشابہت نہیں۔ اگر وجود، علم وحیات وغیرہ میں کچھ مشابہت ہے بھی، تو وہ بھی برائے نام ہے۔ حقیقت میں اس سے بھی کم ہے کہ دن کو روشنی اور چمک کو آفتاب کی روشنی اور چمک کے ساتھ ایک مشابہت ہو۔ سو وہ بھی سب جانتے ہیں کہ آفتاب

ہی کا پرتو ہے۔ ورنہ اصل میں زمین کو آفتاب سے اتنی بھی مناسبت نہیں اور دھوپ کے سبب جو ایک مشابہت حاصل ہوتی ہے، سو کہنے ہی کو ہے۔ ورنہ زمین کی چمک کجا اور آفتاب کا نور کجا؟ چوں کہ آفتاب سے اور عالم کا منور ہونا، خداوندِ کریم سے اور موجودات کے موجود ہونے پر فی الجملہ مطابق ہے اور ایک عمدہ مثال ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ جیسے اشیائے منورہ میں آفتاب کا کوئی ثانی نہیں، ایسے ہی موجودات میں خدا کا کوئی ثانی نہیں ۔اور اسی مثال کے وسیلے سے ہم کو یہ بھی معلوم ہوا کہ جیسے آفتاب کا نور تو اندھیرے کو کھو دیتا ہے اور ستاروں کے نور کو محو کر دیتا ہے، یہاں تک کہ باوجود ہونے کے، دن کو اس کے سامنے نظر نہیں آتے۔ اور ایسی کوئی چیز نہیں، جو آفتاب کے نور کو محو کر دے، یا مثل اندھیرے کے نیست و نابود کر دے، ایسے ہی خداوندِ کریم کے وجود کے سامنے کسی کا وجود کچھ ہستی نہیں رکھتا۔ وہ اگر تجلی فرمائے، تو سب موجودات موجود رہیں اور پھر محو ہو جائیں۔ اور ایسے ہی وہ عدم کو مٹا دے ہے، پر اس کا کوئی محو کر دینے والا، یا مٹا دینے والا نہیں۔

باقی اگر کسی کے دل میں یہ شبہ گذرے کہ اندھیرا بھی تو چاندنی کو مٹا دیتا ہے، ایسا ہی عدم بھی وجود کو مٹا دے ہے، تو یہ شبہ بہ سبب کم فہمی کے پیدا ہوتا ہے۔ مٹا دینے کے تو یہ معنی ہیں کہ ایک چیز اپنی جگہ قائم رہے، پھر دوسری چیز اس کو کھو دے اور معدوم کر دے۔ نہ یہ کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ چلی جائے۔ سو اندھیرا اگر کسی مکان میں ہو اور وہاں انگریزی دیا سلائی سے مثلاً آگ روشن کر لیجئے۔ تو وہ اندھیرا وہیں کا وہیں معدوم ہو جائے۔ ادھر ادھر کہیں نہیں چلا جاتا۔ البتہ جب چراغ وغیرہ کو ایک مکان سے اٹھا لیجئے اور چاندنا دوسری جگہ چلا جائے، یا چراغ گل کر دیجئے، تو نیچے سے اندھیرا نکل آتا ہے۔ پر ایسا نہیں ہوتا کہ چاندنا وہیں کا وہیں رہے، یعنی چراغ وغیرہ روشن رہے اور پھر اندھیرا آ دبالے۔ اور لم (وجہ) اس کی یہ ہے کہ چاندنا ایک شئی موجود ہے اور اندھیرا نور کے نہ ہونے کو کہتے ہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

القصہ، جیسے خداوندِ کریم کا کوئی مماثل بھی نہیں، ایسا ہی کوئی مقابل بھی نہیں۔ اسی لئے نہ بالکل خدا کو کسی دوسرے پر، یا کسی دوسرے کو خدا پر کسی بات میں قیاس کر سکتے ہیں، نہ ایسے قیاس سے انکار کر سکتے ہیں کہ جس کی وجہ سے مخلوقات اور مخلوقات کے کمالات کا خداوندِ کریم اور خداوندِ کریم کے کمالات کا پرتو ہونا بھی غلط ہو جائے۔ نہیں تو مخلوقات، مخلوقات نہ رہیں گے؛ بلکہ خدا کے مقابل کے دوسرے اور خدا ہو جائیں گے۔ ہاں مخلوقات کو اپنے خالق سے اور ان کے اوصاف کو اس کے اوصاف سے ایک بعید سی مناسبت ہے۔ چناں چہ مثال سابق سے واضح ہو چکا۔ اب لازم یہ ہے کہ شرح اس اجمال کی ایسی طرح۔ کہ جس سے جوابات، خدشات مذکورہ کے بہ تفصیل وترتیب معلوم ہو جائیں۔ بیان کرنی چاہیے۔

❁ ..... ❁ ..... ❁

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۵۰

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

مشفقِ من! اول تو ہمارے تمہارے اوصاف کا وجود، ہمارے تمہارے وجود کے سوانہیں۔ ورنہ ہمارے اوصاف کیوں کہلاتے ہیں؟ بلکہ مثل اور اشیاء کے وہ بھی ایک جدا چیز ہوتے۔ جیسا درو دیوار کو ہم سے کچھ علاقہ نہیں، ایسا ہی ان کو بھی ہم سے کچھ علاقہ نہ ہوتا؛ بلکہ ایک وجود سب کو گھیرے ہوئے ہے۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ ہم، تم میں تو ہماری ذات ہمارے اوصاف کو لئے ہوئے اور گھیرے ہوئے ہے۔ اور اسی لئے کہا کرتے ہیں فلانے شخص میں یہ وصف ہے۔ اور یوں نہیں کہا کرتے کہ فلانے وصف میں وہ شخص ہے۔ اوران سب کو وجود محیط ہے۔ چناں چہ کہا کرتے ہیں کہ فلانا شخص، یا فلانی بات وجود میں آئے۔ اور یوں نہیں کہا کرتے کہ وجود فلانے شخص، یا فلانی بات میں آیا۔ اور خداوندِ کریم کی ذاتِ بابرکات اس کے اوصاف کو محیط ہے۔ پر اس کی ذات کو کوئی اور وجودِ خارجی محیط نہیں؛ بلکہ وہ خود وجود کی اصل ہے، اسی کا وجود اوروں کو محیط ہے۔ جیسے آفتاب کو کسی کا نور نہیں پہنچتا؛ بلکہ اس میں سے نور نکلتا ہے اور اوروں کو پہنچتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ خداؤں کا متعدد ہونا بے شک محال۔ پر خداؤں کے متعدد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہر کوئی اپنا وجود جدا رکھتا ہو۔ سو یہ بات صفاتِ خداوندی میں۔ اگر چہ وہ مثل ذاتِ خداوندی کے قدیمی ہوں۔ ہرگز نہیں۔ ان سب کا ایک ہی وجود ہے، یا یوں کہیے کہ بسا اوقات ایک ہی ذات ہوتی ہے کہ بہ لحاظ

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اشیائے متعددہ کے اس کے ہزاروں لقب ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک آدمی کسی کا باپ، اور کسی کا بھائی، اور کسی کا نسبت خاوند، اور کسی کا چچا، کسی کا بھتیجا کہلاتا ہے۔ اور پھر بھی اس کے ایک ہونے میں فرق نہیں آتا، ایک کا ایک ہی رہتا ہے، ایک کے بہت نہیں ہو جاتے۔ جب مخلوقات میں باوجود کثافت کے یہ بات ہے ک، تو خداوندِ کریم۔ جو بدرجۂ اتم لطیف ہے۔ اس میں کیوں کر یہ بات جائز نہ ہو؟ کیوں کہ کثیف چیزوں میں بہ نسبت لطیف کے تعدد اور مغایرت زیادہ ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ہاتھ اور چیز ہے اور پاؤں اور چیز، بایں ہمہ روح وہی ایک ہے۔ چناں چہ عقل والے سب جانتے ہیں، اور دیوانوں سے کلام نہیں۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ جسم کثیف ہے اور روح لطیف۔ حاصل اس تقریر کا یہ نکلا کہ وہی ایک ذاتِ خداوندی ہے کس وجہ سے وہ خالق ہے، اور کسی وجہ سے وہ رازق ہے، علی ہذا القیاس۔

غرض، بندوں کی سی ذات وصفات نہیں۔ یا یوں سمجھئے کہ آفتاب، وقتِ طلوع بڑا نظر آتا ہے اور سرخ مثل انگارے کے، اور بے شعاع معلوم ہوتا ہے۔ اور جب بلند ہوتا ہے تب سفید اور چھوٹا اور باشعاع ہو جاتا ہے۔ اور پھر قریب غروب کے زرد بن جاتا ہے۔ ان سب صورتوں میں یوں ہی کہتے ہیں کہ آفتاب کو دیکھا۔

الحاصل، جیسے آفتاب۔ باوجودے کہ سب بالیقین جانتے ہیں کہ اس کا کوئی رنگ متعین نہیں۔ اور پھر مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتا ہے اور طرح طرح سے تجلی کرتا ہے، ایسے ہی خداوندِ کریم بھی ایک ذاتِ واحد ہی ہو کہ اس میں اصلاً تعدد نہ ہو، پر تجلیاتِ متعددہ رکھتا ہو اور ان تجلیات سے کام، صفات کا نکلتا ہو۔

اس تقریر کا حاصل یہ ہوگا کہ تجلیاتِ مختلفہ کے باعث ہم تم میں صفات اور کمالات، مختلف پیدا ہو گئے ہیں۔ ورنہ حقیقت میں ایک ہی ذات کا فیض ہے۔ اور ایک چیز کی متعدد تجلیوں اور مختلف فیض رسانی کی واضح مثال یہ ہے کہ شمع کو ایسی لالٹین میں روشن کیجئے، جس میں چاروں آئینے مختلف رنگ کے ہوں۔ پھر ہر طرف سے جدا نظر ڈالئے، تو بے شک ہر طرف میں ایک جدی ڈھنگ سے جلوہ گر نظر آئے گی، اور چاندنا بھی۔ جو اس کا فیض ہے۔ ہر طرف میں جدا ہی طرح کا ہوگا(۱)۔

---

(۱) اللہ تعالیٰ کے کمالات اتنے ہی نہیں ہیں جو مخلوقات میں پھیلے ہوئے نظر آتے ہیں بلکہ اس کے کمالات اسی طرح بے حد وحساب اور بے کم وکیف ہیں۔ جس طرح اس کی ذات، انسان میں جو خدائی کمالات ہیں انہیں کمالات کی وجہ سے بندہ لائق تعریف ہے اگر یہ کمالات نہ ہوتے تو جانوروں جیسے اوصاف ہوتے جیسے جہل، حرص، درندگی، گندگی، وغیرہ۔ اب ایک بات اور سمجھنی چاہئے، وہ یہ کہ خدا تعالیٰ کے کمالات ذاتی ہیں، نہ کہ اس کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ اگر خدا تعالیٰ کے کمالات اس کے پیدا کئے ہوئے ہوتے تو اس کے کمالات مخلوق ہوتے اور نعوذ باللہ ان کمالات کے خلق کرنے سے پہلے خدا تعالیٰ کا کمالات سے خالی ہونا لازم آتا..... بقیہ اگلے ص پر.....

اور یہ عیب اور نقص ہے اور یہ مسلّم حقیقت ہے کہ باری تعالیٰ ہر عیب اور نقص سے مبرّا اور پاک ہے۔ مگر اس تقریر سے چند خدشات پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) کمالاتِ خداوندی اگر مخلوق خدا نہ ہوں تو اس صورت میں لازم آئے گا کہ اس کے کمالات بغیر کسی کے موجود کئے خود بخود موجود ہو گئے لہٰذا کمالاتِ خداوندی کو بھی خدا کہنا پڑے گا، کیونکہ خدا کے معنی بھی یہی ہیں کہ خود موجود ہو، جب کمالاتِ خداوندی جو بے انتہا ہیں اور خود موجود ہوئے ہیں تو وہ خدا بھی ہیں اور لاتعداد بھی ہیں۔ اس صورت میں توحیدِ باری پر فرق پڑے گا۔

(۲) خدا تعالیٰ تمام عالم کو محیط ہے اور محیط ہونے کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ عالم کے لئے ظرف ہو اور عالم اس کے لئے مظروف (اس کے اندر) ہو۔ حالانکہ ظرف اور مظروف کا ہونا اجسام کا خاصہ ہے اور خدا تعالیٰ اجسام سے منزّہ ہے۔ نیز جب اللہ تعالیٰ عالم کے لئے محیط ہوگا تو اس کا دیکھنا محال نہ ہونا چاہئے تھا کیونکہ جب وہ چاروں طرف کا احاطہ لئے ہوئے ہے تو ایسی صورت میں جب بھی نگاہ اٹھا کر دیکھنے کا ارادہ کرتے نظر آجایا کرتا۔ حالانکہ یہ حقیقت کے خلاف ہے۔

(۳) جب خدا تعالیٰ کے کمالات اور صفات مخلوق نہیں ہیں تو ان کا وجود ہمیشہ سے ہوا، اس سے لازم آئے گا کہ مثلاً رزق دینا، رحم کرنا، اور کلام کرنا وغیرہ یہ سب ہمیشہ سے ہوں گے۔ اور یہ سمجھ میں نہیں آتا کیوں کہ اس کے لئے ضروری ہے کہ جس کو رزق دیا جائے، یا جس پر رحم کیا جائے یا جس سے کلام کیا جائے، وہ بھی رزق دینے والے، رحم کرنے والے، اور کلام کرنے والے کی طرح قدیم ہو۔ حالاں کہ یہ محال ہے کیوں کہ خدا کے سوا سب مخلوق ہیں اور مخلوق کے لئے ضروری ہے کہ اس کا وجود خالق کے بعد ہو۔ جبکہ مذکورہ صورت میں مخلوق کا خالق کی طرح پہلے ہونا لازم آتا ہے۔

(۴) بندوں کے بعض اوصاف برے ہیں اور وہ بھی اچھے اوصاف کی طرح بندوں کے اصلی اور ذاتی نہیں ہیں بلکہ اصل سے زائد ہیں۔ لہٰذا وہ بھی خدا تعالیٰ کی طرف سے ہی ہوں گے اور تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ جو اوصاف بندوں کو ملے ہوئے ہیں وہ خدا کی ذات میں بھی ہونے چاہئیں، اس سے لازم آئے گا کہ نعوذ باللہ خدا میں بھی برائیاں ہوں۔

ان خدشات کا اجمالی دفعیہ تو یہ ہے کہ ہم نے خداوندِ تعالیٰ کی باعظمت ذات کو اپنی پر تقصیر ذات پر اور خدا کی بلند و برتر صفات کو اپنی سراپا نقص و عیب صفات پر قیاس کر لیا ہے اسی لئے یہ خدشات پیش آئے۔ یہ تو ایسا ہوا جیسے خوشبو کو بدبو پر، خوبصورت کو بدصورت پر، روشنی کو اندھیرے پر اور علم کو جہالت پر قیاس کیا جائے جو کہ اضداد میں سے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح اشیاء منورہ میں آفتاب کا کوئی ثانی نہیں ایسے ہی موجودات میں خداوندِ تعالیٰ کا کوئی ثانی نہیں۔ رہا یہ شبہ کہ کبھی اندھیرا بھی تو چاندنی کو مٹا دیتا ہے۔ ایسے ہی عدم بھی کبھی وجود کو مٹا دیتا ہے، تو یہ شبہ کم فہمی کے سبب پیدا ہوتا ہے۔ دراصل مٹا دینے کے معنی تو یہ ہیں کہ ایک شئی اپنی جگہ پر قائم رہے اور دوسری چیز کو معدوم کر دے۔ یہ صحیح نہیں کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جائے۔ حالانکہ اندھیرا اگر کسی ایک مکان میں ہو اور وہاں چراغ جلایا جائے تو اندھیرا وہیں معدوم ہو جاتا ہے، کسی اور جگہ منتقل نہیں ہوتا۔ البتہ چراغ کو اگر ایک اندھیرے والی جگہ سے دوسرے اندھیرے والی جگہ منتقل کیا جائے یا چراغ کو گل کر دیا جائے تو اندھیرا نیچے سے برآمد ہو جاتا ہے ایسا نہیں ہوتا کہ روشنی وہیں رہے اور اندھیرا برآمد ہو جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ روشنی تو ایک شئی موجود ہے اور اندھیرا خود کوئی شئی موجود نہیں بلکہ روشنی کے نہ ہونے کا دوسرا نام اندھیرا ہوتا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ خدا تعالیٰ کا کوئی مماثل اور ہمسر نہیں، اس لئے نہ اس کو مخلوق پر قیاس کر سکتے ہیں اور نہ مخلوق کو اس پر قیاس کر سکتے ہیں۔ البتہ مخلوق کو اپنے اوصاف میں خالق کے اوصاف سے ایک بعید سی مناسبت ضرور ہے، جیسا کہ سابق میں بیان ہوا۔

اب ان خدشات کا تفصیلی جواب ملاحظہ فرمائیے:

سب سے پہلے یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ انسانوں کے اوصاف کا وجود انسانوں کے وجود کے سوا نہیں ہے..... بقیہ اگلے ص: پر

اس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی، وہ یہ کہ صفاتِ باری تعالیٰ ذاتِ باری تعالیٰ سے ایسی نسبت رکھتی ہیں کہ نہ ان کو عین ذات کہہ سکیں، نہ غیر ذات۔ اس لئے کہ شمع جو سبز، یا سرخ وغیرہ آئینوں کو نظر آتی ہے تو بے شک اس رنگ پر نہیں ہوتی جو اس کا اصلی رنگ ہے؛ بلکہ سرخی مائل یا سبزی مائل اس کا رنگ ہوتا ہے۔ تو اس وجہ سے عین کہنے کی جرأت نہیں ہوسکتی۔ اور چوں کہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آئینے میں جو شمع ہے، وہی نظر آتی ہے اور وہ بدستور برحالِ خود ہے، کچھ آئینے کا رنگ کٹ کر شمع سے لاحق نہیں ہوگیا اور یہ نہیں، کہ وہ پردے میں ہوگئی ہے۔ اور دوسری کوئی (اور شمع) کسی اور روشن کر دی ہے اور وہ نظر نہیں آئی ہے۔ اسی لئے اس کو غیر نہیں کہا جاتا۔

اگر اس مثال میں کسی کو یہ شبہ ہو کہ شمع، جو سرخ آئینے میں گو اپنے رنگِ اصلی کی نسبت فی الجملہ سرخ نظر آتی ہے تو وہ فقط ایک خیال ہی خیال ہے۔ ورنہ حقیقت میں شمع ہی میں پیدا ہوجاتا ہے، جیسے صفات، حقیقت میں ذات کے ساتھ لگی ہوئی ہوتی ہیں۔

❁ ..... ❁ ..... ❁

اسی لئے انسانوں کے اوصاف کی نسبت صرف انسانوں ہی کی طرف ہوتی ہے کسی اور مخلوق کی طرف نہیں ہوتی۔ خداوندِ تعالیٰ کے اوصاف اور انسانوں کے اوصاف میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ انسانوں کی ذوات انسانی اوصاف کا احاطہ کئے ہوئے ہوتی ہیں دوسرے لفظوں میں ذواتِ انسانی اوصافِ انسانیہ کو محیط ہوتی ہیں، مگر اوصافِ خداوندی کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی ذات بالا و برتر اگر چہ اس کے اوصاف کو محیط ہے مگر اس کی ذات باعظمت کو کوئی اور وجود خارجی محیط نہیں ہے بلکہ وہ خود وجود کی اصل ہے اور اسی کا وجود ساری مخلوقات اور کائنات کو محیط ہے۔ جیسے آفتاب کی روشنی سب کو پہنچتی ہے مگر آفتاب کو کسی چیز کی روشنی نہیں پہنچتی ہے وہ خود روشنی کی اصل ہے۔ اوصاف خداوندی کے تعدد سے خداؤں کا متعدد ہونا اس وقت متحقق ہوتا جب ہر کوئی وصف اپنا الگ وجود رکھتا۔ حالانکہ ذاتِ خداوندی کے اوصاف اس کے وجود سے الگ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک ذات کے اشیاءِ متعددہ کے لحاظ سے ہزاروں لقب ہوتے ہیں، مثلاً ایک آدمی کسی کا باپ، کسی کا بھائی، کسی کا خاوند، کسی کا چچا، کسی کا بھتیجا، کسی کا دوست، کسی کا استاذ کہلاتا ہے اس کے باوجود اس کے ایک ہونے میں کوئی فرق نہیں آتا اور ایک ہی رہتا ہے۔ ایک کے بہت سے وجود نہیں ہوجاتے۔ جب مخلوقات میں کثافت کے باوجود اوصاف میں یہ تعدد ہے تو خالق جو بدرجہ اتم لطیف ہے اس میں تعدد کیوں نہ ہو بلکہ کثیف چیزوں کی بہ نسبت لطیف میں تعدد اور مغائرت زیادہ ہوتی ہے۔

یا یوں سمجھئے کہ جیسے آفتاب بوقت طلوع بڑا نظر آتا ہے اور جب بلند ہوتا چلا جاتا ہے تو سفید چھوٹا اور شعاع دار نظر آتا ہے پھر غروب کے وقت زرد ہوجاتا ہے۔ ان سب صورتوں میں اس کو آفتاب ہی کہا جاتا ہے۔ اوصاف کے متعدد ہوجانے سے موصوف متعدد نہیں ہوجاتا۔ حالانکہ سب جانتے ہیں کہ آفتاب کا کوئی ایک متعین رنگ ضرور ہے، مگر جلوہ گر مختلف رنگوں میں ہوتا رہتا ہے، ایسے ہی خدا تعالیٰ کی ذاتِ واحد میں اصلاً کوئی تعدد نہ ہو مگر تجلیاتِ متعددہ رکھتا ہو اور انہیں تجلیات سے اس کے افعال اور صفات نکلتی ہوں۔ اس سے یہ عقدہ بھی کھلا کہ بندوں میں جو صفات اور کمالات مختلف ہیں وہ خداوندِ کریم کی تجلیاتِ مختلفہ ہی کا فیض ہیں۔

ایک چیز کی متعدد تجلیوں اور مختلف فیض ارزانیوں کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شمع کو ایسی لالٹین میں روشن کیا جائے جس میں چاروں طرف مختلف رنگ کے آئینے ہوں، پھر ہر آئینہ پر نظر ڈالیں تو جدا رنگ نظر آئے گا۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۵۱

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

تو جواب اس کا اول تو یہ ہے کہ سرخ، یا سبز چیز اس کو کہتے ہیں کہ سرخ، یا سبز معلوم ہو۔ اور اگر ہم تسلیم کریں کہ شمع کا رنگ، جو سرخ آئینے وغیرہ میں نظر آتا ہے، ایک خیال ہی خیال ہے، اس کا کچھ وجود نہیں، تو اس کے یہ معنی ہوں گے، کہ ایسا وجود نہیں، جیسا شمع کے اصلی رنگ کا۔ سو اس کے ہم بھی قائل نہیں۔ اور یہ معنی تو نہیں کسی طرح کا بھی وجود نہیں۔ کیونکہ معلوم ہونا مثل: بیٹھنے، کھڑے ہونے وغیرہ کے بے وجود کے نہیں ہوسکتا۔ کسی طرح کا وجود سہی: اصلی ہو، یا خیالی۔ اگر کسی آدمی کا وجود اصلی ہوگا، تو اس کا بیٹھنا اٹھنا بھی اصلی ہوگا۔ اگر خیالی ہوگا، تو بیٹھنا اٹھنا بھی خیالی ہوگا۔

علی ہذا القیاس صفاتِ خداوندی کو سمجھو کہ ان کا وجود بھی مثل ذاتِ خداوندی کے اصلی نہیں، خیالی سہی، پر درگاہِ خداوندی کا خیالی وجود بھی ہمارے تمہارے اصلی وجود سے ہزاروں درجہ اصلی ہوگا۔ تفہیم کے لئے دو مثالیں معروض ہیں۔ بہ غور لحاظ کیجئے گا کہ۔

ا۔ اول تو یہ کہ اگر کوئی شخص کم تر سے کم تر ملازمانِ بادشاہی میں سے بادشاہ کو مع ملازموں کے خواب میں دیکھے، تو وہ خواب کا بادشاہ گو بادشاہ ہے، پر اس ملازم کا ایک خیال ہے۔ اس خیال کا وجود خیال والے کے وجود کو نہیں پہنچتا۔

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

۲۔ دوسرے یہ کہ لاکھ (کو) دو لاکھ سے وہ نسبت ہے، جو ایک کو دو سے ہے۔ سو اس مثال میں اگر چہ لاکھ ایک ایک کے مقابلے میں ہے، پر ہزاروں درجے اس سے بڑھا ہوا ہے؛ بلکہ اس سے دور بھی، جو کہ دو لاکھ کے ہم پلّہ ہے۔

الحاصل، صفاتِ خداوندی مثالِ مرقومۂ بالا میں۔ اگر چہ شمع کے خیالی رنگ کے مقابلے میں ہے، پر اس کے اصلی رنگ کے وجود سے ان کا وجود ہزاروں درجے زیادہ ہے۔ مع ہذا اگر کسی کو بہ سبب کج فہمی کے صفاتِ خداوندی کا مثالِ مرقومۂ بالا پر مطابق کرنا دشوار ہو اور وہ خلجان۔ جس کے رفع کرنے کے لئے ہم نے اتنا کلام کو دراز کیا ہے۔ باقی رہے، تو دوسری مثال۔ جس سے صفاتِ خداوندی کا بہ نسبت ذاتِ خداوندی کے نہ عین ہونا اور نہ غیر ہونا روشن ہو جائے، پیش کرتا ہوں۔

آفتاب کو علم ہیئت والے یوں کہتے ہیں کہ ایک کرہ یعنی گول ہے حالانکہ ایک دائرہ مسطح، یعنی چکی کا سا پاٹ نظر آتا ہے۔ اب میں کہتا ہوں کہ علم والوں کی بات تو ''باون تولہ پاؤ رتی'' کی ہوتی ہے، جاہلوں کو لازم ہے کہ اس کو تسلیم ہی کریں۔ پس درصورت تسلیم کرنے اس بات کے کہ آفتاب گولہ کی شکل کا ہے، اس شکل کو۔ جو ہم تم کو نظر آتی ہے، یعنی دائرہ مسطح۔ نہ عینِ آفتاب کہہ سکتے ہیں، اور نہ غیر۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

اب بس کیجئے کہ بات دور جا پڑی اور مقصد، یعنی جواب، خدشۂ اول کا بھی بہ خوبی واضح ہو گیا اور اگر کوئی اب بھی نہ سمجھے، تو اس سے خدا سمجھے مگر اتنی بات یاد رہے کہ جواب کی کل تین تقریریں ہوئیں، جن کا ماحصل ظاہر میں ایک دوسرے کے کچھ معارض معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ تقریر اول سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ذات ہی صفات کا کام دے ہے، یعنی صفات عین ذات ہیں۔ اور تقریر اخیر سے کچھ ایسا ثابت ہوتا ہے کہ صفات کو نہ عین کہہ سکیں، نہ غیر۔ مگر حقیقت میں کچھ تعارض نہیں۔ مرجع، اول اور اخیر کا بھی اوسط ہی کی طرف ہے۔ ذکی الطبع آپ سمجھ لیں گے، میرے بیان کی کچھ حاجت نہیں۔

مقصدِ اصلی ہاتھ سے چھوٹا جاتا ہے، ورنہ میں ہی بیان کرتا۔ پھر یہ ہے کہ کچھ ضرورت بھی نہیں۔ کیوں (کہ) اگر کسی کو تقریراتِ مذکورہ میں تعارض معلوم ہو، اسے اختیار ہے ان میں سے جو پسند آئے، اپنا اعتقاد جما لے۔ اب لازم ہے کہ دوسرے خدشے کا بھی حتی المقدور روگ مٹایئے۔

جنابِ من! ذرا کان ادھر کو لگایئے اور سنیے کہ یہ کم فہم کیا عرض کرتا ہے؟ دوسرے خدشے میں بھی وہی بات ہے کہ خداوندِ کریم کی موجودات کے احاطہ کرنے کو اجسام کے احاطے پر قیاس کر لیا ہے، جیسا کہ خدشۂ اول میں صفاتِ باری تعالیٰ کو صفاتِ مخلوقات پر قیاس کر لیا ہے۔ سو بندہ پہلے ہی عرض کر چکا ہے کہ یہ قیاس غلط ہے۔ قیاس کے لئے ہم جنسی چاہئیے اور یہاں زمین و آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے، خدا تعالیٰ کجا اور

مخلوقات کجا؟ مگراب مناسب یہ ہے کہ اس بات کوکھول کر بیان کروں۔

جناب من! محیط ہونے کے یہی معنی نہیں کہ ایک جسم کسی جسم کومحیط ہو؛ بلکہ احاطہ بہت قسم کا ہوتا ہے:

(۱) ایک احاطہ جسم کا، جسم کواوراس کے رنگ وغیرہ عوارض کو۔(۲) دوسرا احاطہ کرنا سطح کا جسم وغیرہ کو(۳) تیسرا احاطہ کرنا خط کا سطح کو(۴) چوتھا احاطہ کرنا مکان کا جسم وغیرہ کو(۵) پانچواں احاطہ کرنا زمانے کا اجسام، حرکات، سکنات وغیرہ کو(۶) چھٹے احاطہ کرنا روح کا جسم کو(۷) ساتویں احاطہ کرنا وجود کا شئی غیرموجود کو(۸) آٹھویں احاطہ کرنا قدرت کا ان اشیاء کو، جن پر قدرت ہوتی ہے۔ چناں چہ بولا کرتے ہیں کہ فلانی چیز میری قدرت اور طاقت سے باہر ہے۔ سواس بات سے عاقلوں کے نزدیک بجز احاطے کے اور کیا معنی سمجھ میں آتے ہیں؟(۹) نویں احاطہ کرنا عقل کا معلومات کو۔ سب بولتے ہیں کہ یہ بات عقل میں آتی ہے، یہ نہیں آتی۔ اور عقل کے احاطے کی میں شرح کرتا ہوں۔ پر کیا کروں کہ جگہ تنگ اور وقت تنگ۔ اصل مطلب بہت دیر ہوئی کہ ہاتھ سے چھوٹ گیا، ناچار اتنے ہی پر اکتفا کرتا ہوں(۱۰) دسویں احاطہ کرنا امکان کا اشیائے ممکنہ کو۔ سب کہا کرتے ہیں کہ یہ بات امکان میں ہے، یہ امکان سے خارج ہے۔ باقی اور بھی اقسام احاطے کے نظر آتے ہیں۔ مگر مصنف فہیم کی فہمائش کے لئے یہ بھی بہت ہیں۔ اب سنیے! کہ جب مخلوقاتِ خداوندی میں اس قسم کے احاطے پائے جاتے ہیں کہ احاطۂ جسمانی ان سے کوئی نسبت نہیں رکھتا، تو اگر خداوندِ خالق کا احاطہ بھی ماسوا احاطۂ جسمانی کے ہو، تو کیا محال ہے؟ بلکہ اس کا احاطہ تو ایسا ہونا چاہئیکہ عقل کے احاطے سے خارج ہو، یعنی عقل میں نہ آسکے۔ کیوں کہ ذات وصفاتِ خداوندی کی کنہ کے سامنے پیراہنِ عقل بہت تنگ ہے۔ یہ بھی اس کا بڑا کمال ہے کہ خدا کا ہونا دریافت کرلیا، اور ہونا کسی چیز کا معلوم ہو؛ بلکہ نظر آئے اور پھر اس کی حقیقت منکشف ہو، اس کی ایسی مثال ہے کہ آنکھ سے آفتاب نظر آتا ہے، پر بہ سبب اس کی تیزی اور شدت کے چمک کی آنکھ کو یہ تاب نہیں ہوتی، جو اس کی طرف ٹکٹکی باندھ سکے، چہ جائے کہ اس کی حقیقت معلوم کرسکے۔ ایسے ہی عقل بھی خدا کو معلوم تو کرلیتی ہے۔ پر اس کے انوار کے سامنے خیرہ ہوئی جاتی ہے: ؎

دوربینانِ بارگاہِ الست ☆ غیر ازیں پے نبردہ اند کہ ہست

بہرحال، احاطۂ خداوندی سے اگر کچھ مناسبت رکھتا ہے، چھٹا اور ساتواں احاطہ رکھتا ہے، یعنی وجود کا احاطہ، شئی موجود کو، یا روح کا احاطہ ذی روح کو۔ کہ جیسے روح تمام بدن کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے، کوئی جزوِ بدن اس کے احاطے سے خارج نہیں، جس عضو کو کچھ اس کے مناسب حکم کرتی ہے، اسے تسلیم کرتا ہے، جو کچھ بدن پر سر سے لے کر پاؤں تک اندر باہر گذرتی ہے، سب کی اس کو خبر ہے۔ اس سے زیادہ تمام

کائنات خداوندِ کریم کی مطیع اور اس کے آگے حاضر ہیں۔ یا جیسے وجود، شئ موجود کو تمام وکمال گھیرے ہوئے ہے کہ اسی سے اس کی ہستی اور نمود ہے، ایسے ہی؛ بلکہ اس سے زیادہ خداوندِ کریم کی نسبت سمجھنا چاہئے۔ اب یہاں غور کیجئے کہ احاطۂ جسمانی، یا مکانی، یا سطحی، یا خطّی کی احاطۂ روح اور وجود کے سامنے کیا حقیقت ہے؟ نہ پانی پیالے کا، نہ بدن انگھر کے، ہوا وغیرہ کا۔ جو جو اجسام میں سے اس کو محیط ہیں مطیع ہوتا ہے نہ پیالے اور انگھر کے وغیرہ کو پانی اور بدن کی کچھ خبر۔ علی ہذا القیاس، مکان کو سمجھئے؛ بلکہ زمانے میں بھی یہ کمال نہیں ڈ باوجودے کہ احاطۂ جسمانی اور مکانی، سطحی، خطی سے ہزاروں درجے فوق ہے۔ کیوں کہ اس کی ایک ایک پل تمام عالم کو محیط ہوتی ہے، چہ جائے کہ سارا زمانہ، بہ خلاف مکان وغیرہ کے کہ وہ سارا بھی سب کو محیط نہیں۔

القصہ، جب سوائے خالق کے اور موجودات میں بھی احاطہ پایا جاتا ہے، تو لا جرم خدا میں بھی ہونا چاہیے۔ نہیں تو لازم آئے گا کہ خدا میں یہ کمال نہ ہو اور مخلوقات میں ہو۔ اور جب خالق میں بھی ہوا، تو بے شک مخلوقات کو اسی کا دیا ہوا ہوگا۔ کیوں کہ خدائے تعالیٰ کے سوا کوئی اور خالق ہے ہی نہیں۔

اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے اس کی ذات نرالی ہے، کسی میں ملتی نہیں۔ چناں چہ اوپر ثابت ہو چکا ہے۔ ایسے ہی اس کا احاطہ بھی نرالا ہونا چاہیے، نہیں تو پھر تناسب، ذات اور صفات کا۔ جو اوپر اس کا ضروری ہونا ذاتِ خداوندی میں ثابت ہو چکا ہے۔ نہ رہے گا۔

اب بفضلہٖ تعالیٰ وہ خدشہ۔ جو بہ نسبت محیط ہونے ذاتِ خداوندی کے عالم کو پیدا ہوتا تھا۔ بیخ و بنیاد سے اکھڑ گیا۔ پر یہ خلش۔ کہ اگر محیط ہے، تو باوجودے کہ قابلِ دیدار ہے، پھر دیدار سے کون مانع ہے؟ باقی رہی۔ مگر میں جانتا ہوں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ خداوند کریم کا احاطہ احاطۂ جسمانی نہیں، تو یہ خلش۔ جو بر تقدیر احاطۂ جسمانی کے پیدا ہوتی تھی وہ اسی پر موقوف ہے۔ آپ رفع ہوگئی۔ پر مزید توضیح کے لئے اس قدر گذارش اہلِ انصاف ہے (کہ) در صورتے کہ احاطۂ خداوندی احاطۂ جسمانی ہوتا، تب بھی لازم نہ تھا کہ ہر وقت نظر ہی آیا کرتا۔ آسمان چاروں طرف محیط ہے اور پھر جب نظر آتا ہے کہ کسی چیز کی اوٹ نہ ہو۔ یعنی ابر، مکان، پہاڑ، وغیرہ بیچ میں حائل نہ ہوں۔ اگر آسمان بالکل ہم رنگِ آفتاب ہو جائے، تب بھی ضرور ہے کہ یہ موانعِ دیدار بیچ میں نہ ہوں۔ آنکھ کے سامنے اگر انگشت کی چیز؛ بلکہ اس سے بھی کم آجائے تو آنکھ کو اس کے کام سے معطل کر دے ہے۔

اس جگہ عجب نہیں ک کسی کو یہ خلجان پیش آئے کہ ہم نے مانا احاطۂ خداوندی، احاطۂ جسمانی نہیں، پر بہ مقتضائے تقریرِ بالا، وہ احاطہ کچھ کچھ قریب قریب احاطۂ وجودی اور احاطۂ روحی کے ہو۔ اور ان دونوں احاطوں میں تو کسی کے بیچ میں حائل ہو جانے کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، کیوں کہ وجود میں اور شئ

موجود میں کچھ فاصلہ نہیں۔ایسے ہی روح میں اور بدن میں یہ قرب ہے کہ کہا نہیں جاتا۔تو جب ہم نے یہ تسلیم کرلیا کہ خداوندِ کریم بھی مثل روح اور وجود کے؛ بلکہ اس سے بھی زیادہ ہر شی سے قریب ہے،تو پھر کیا وجہ کہ قابل دیدار بھی ہے اور نظر نہیں آتا؟ بیچ میں کوئی شئی حائل ہوسکتی،تو یوں بھی احتمال ہوتا کہ کسی چیز کی اوٹ میں آگیا ہوگا۔سو وہ بات تو۔جو کہ اصل جواب ہے۔کہی نہیں جاتی،کارِعوام سے آکر پڑا ڈرتا ہوں کہ حسبِ مثل مشہور ''نیکی برباد،گنہ لازم'' ہدایت کی جگہ الٹا گمراہ کرنا پڑے،پر یوں لازم ہے کہ کسی اور پہلو سے مطلب کو ادا کیجئے۔

مشفق من! واقعی وجود اور شئی موجود میں اور علی ہذا القیاس روح میں اور بدن میں اس قدر قرب ہے کہ دوسرے بدن کو دخل نہیں ہوسکتا،پر دیکھنے،بھالنے،جاننے،پہچاننے کا تو اتنی بات سے کام نہیں چلتا، ورنہ ہم کو اپنی روح اور وجود اور اپنے اوصاف اور احوال؛ بلکہ اپنے جسم کی طرف سے ایک لحظہ کو غفلت نہ ہوا کرتی۔حالاں کہ سب جانتے ہیں کہ خواب میں؛ بلکہ بسا اوقات بیداری میں بھی۔بہ سبب اس کے کہ اور خیالات میں لگے رہتے ہیں۔اپنا خیال اور دھیان بھی نہیں آتا۔مع ہذا،سب پر گاہ و بے گاہ یہ کیفیت گذر جاتی ہے کہ کسی مشغلے کے باعث بہت سے ان وقائع کی۔جو پیش نظر ہوتے ہیں۔اور بہت سی ان آوازوں کی۔جو کان میں پڑتی ہیں۔خبر نہیں ہوتی؛ بلکہ بعضے بعضے طالب علموں کے تو یہ قصے سننے میں آتے ہیں کہ ہنگامِ مطالعہ کبھی اگر برات کا غل وشور بھی سامنے کو گذر گیا ہے،تو ان کو خبر نہیں ہوئی۔

القصہ،دیکھنے،بھالنے،جاننے پہچاننے کے لئے فراغِ دلی اور توجہِ خاطر ضرور ہے۔سو درصورتے کہ آدمی کسی ایک چیز کی طرف متوجہ ہو،اس سے دوسری چیز کی طرف توجہ ہونی محال نہیں،تو ممکن بھی نہیں۔سو انسان کا حال اس دارِ دنیا میں ظاہر ہے کہ اس کو فراغِ دلی کما حقہ میسر نہیں آتی۔آدمی کتنا ہی دنیا سے بے غرض ہو جائے،پھر بھی خوردونوش کی ضرورت اور خواہش،دل سے نہیں جاتی۔جب ترکِ دنیا پر یہ حال ہے،تو جن کے دل لبریزِ محبتِ دنیا ہیں جیسے ہم،ان کا کیا حال ہونا چاہیئے؟ سو اس سے بھی کیا کم ہوگا کہ ماسوائے دنیا کے اور کی طرف توجہ کی گنجائش نہ ہو،اس ہجومِ خیالات میں اگر اللہ صاحب کا کبھی خیال آ گیا،تو ایسا ہوگا،جیسے دفترِ سیاہ پر نقش اللہ لکھئے۔ظاہر ہے کہ حرفِ سیاہ وصلی سیاہ پر کیا نمودار ہوگا؟

غرض کہ ایسے درودیوار اس نظر کے لئے اوٹ ہے۔ایسے ہی غیر کی محبت اور غیر کی طرف توجہ،دل کی نظر کے لئے،بلکہ باقی حواس خمسۂ دلی کے لئے بھی۔جن کا اثبات اوپر ہو چکا ہے۔پردہ اور حجاب ہیں۔اور چوں کہ حواس ظاہری کا کام توجہِ دلی پر موقوف ہے،تو محبتِ غیر اور توجہ اِلی الغیر ان کے لئے حجاب ٹھہری؛ بلکہ درودیوار سے بڑھ کر۔کیوں کہ درودیوار کے ہوتے اگر نظر آنا پرے کی چیز کا موقوف ہوجاتا ہے

،تو خیال تو موقوف نہیں ہو جاتا۔ اور جب ایک چیز کی محبت ہوتی ہے، تو دوسری چیز کا خیال بھی نہیں آتا۔ مگر چوں کہ جنابِ باری تعالیٰ کسی مکان اور کسی جہت میں نہیں، تو اس کے واسطے حجاب فقط محبتِ غیر اور توجہ الی الغیر ہی ہوئی۔ در و دیوار اس کے دیکھنے سے مانع نہیں ہو سکتے، جیسے کہ سامنے کی چھت کے دیکھنے سے در و دیوار مانع نہیں۔ پھر طرفہ یہ ہے کہ دنیا کو خدا سے اور خدا کو دنیا سے کوئی نسبت نہیں۔ جو ایک کے خیال کو دوسرے کا خیال لازم ہو، یا ایک کی محبت کو دوسرے کی محبت لازم ہو۔ جیسے رستم کے تصور کو شجاعت کا تصور اور حاتم کے تصور کو سخاوت کا تصور لازم ہے۔ یا معشوق کی محبت کو اس کے اقرباء اور لباس اور کوچہ و بازار اور اس کے شہر و یار کی محبت۔ غرض، اجنبیتِ کلی ہے، پھر دنیاداروں سے خدا کا تصور جمانا، تصور میں نہیں آتا۔

مع ہذا، ہم دیکھتے ہیں کہ آفتاب کس قدر روشن ہے؟ اور اس کو اپنے دکھائی دینے والے سے انکار نہیں، پھر بھی شپّر ......اس کے دیدار سے محروم ہے اور اس دولت عام سے بے بہرہ۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کیا ہے؟ کہ دیدۂ شپّر، لیاقتِ ابصارِ آفتاب پر انوار نہیں رکھتا، اس کا ضعف (بصارت) اس کی محرومی کا باعث (ہے) ورنہ آفتاب کی روشنی اور اس کی بے پردگی میں کوئی پردہ باقی نہیں۔

اب خیال فرمایئے ک آفتاب کی روشنی کی تیزی اور صفائی اور کمال اور شپّر کی بصارت کا ضعف اور اضمحلال باوجود تمام شرائطِ ابصار، جب مانعِ رویت ہو، تو خداوندِ ذوالجلال کا کمال، جلال اور صفائے جمال اگر بشر کی بینائی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہو، جو نورِ آفتاب، شپّر کی بصر کے ساتھ؛ بلکہ اس سے زیادہ۔ اور اس وجہ سے اس کا نورِ بے پردہ نظر نہ آتا ہو، تو بجز اس کے اور کیا ہوگا کہ بشر کا نقصان بصر اور خدا کا کمال، جلال ثابت ہو جائے؟ سو یہ ایسی کون سے غلط بات ہے، جس کے تسلیم سے کوئی خرابی لازم آئے؟ اگر یہی بات غلط ہوگی، تو پھر کوئی بات صحیح نہیں۔

شپّر کو آفتاب کے ساتھ ایک تو یہ نسبت ہے کہ اس کی بصارت اگر عرضی اور مستعار ہے، تو آفتاب کا نور بھی عرضی اور مستعار ہے، کیوں ک خدا کا فیض ہے۔ ان دونوں میں یہ دونوں باتیں ایسی سمجھو، جیسے آئینے میں عکس نورِ آفتاب، یا عکسِ نگاہ کہ اس سے منعکس ہو کر اور اشیاء پر جا پڑ جاتا ہے۔ بالجملہ یہ دونوں خوبیاں ان دونوں میں عرضی اور مستعار ہیں، خانہ زاد نہیں۔ اور ادھر دیکھئے، تو یہ نسبت بھی نہیں، خدا کے کمال اور جلال اور جمال کے لئے کوئی اور، معدن اور مخزن اور منبع نہیں۔ جو یوں کہیے۔ جیسے دھوپ۔ جو زمین کے حق میں خوبی ہے، معدن و مخزن و منبع آفتاب سے۔ اس میں آتی ہے، ایسے ہی خدا تعالیٰ میں کمال اور جلال اور جمال اس معدن و مخزن و منبع میں سے آ گیا ہے؛ بلکہ اس کی سب خوبیاں اور کمال اور اس کا جلال و جمال اس کا خانہ زاد ہے، اس صورت میں بصر بشر کو۔ جو اس کا کمال عرضی اور مستعار ہے، خانہ زاد اور اصلی اور ذاتی

نہیں، کیوں کہ اس کے وجود کی فرع ہے اور اس کا وجود کیا، تمام کائنات کا وجود عطائے خدا ہے۔ خدا کے نورِ ذات اور جمال اور جلال کے ساتھ کیا نسبت ہوگی؟ ادھر ترکیب بشری کی اضداد اعنی: اربع عناصر سے مرکب ہونے سے، اس کا ضعفِ ترکیب نمایاں اور مختلف امراض اور احوال کے عارض ہونے سے اس کی کمزوری ایسی ظاہر ہے کہ ہر مؤثر اس کے حق میں مثل حاکم زبردست اور وہ اس کے سامنے مثل رعیتِ زیر دست۔ اور ظاہر ہے کہ اس ضعف وناتوانی پر جو بات ہوگی، وہ کمزور ہی ہوگی، بصارت ہو، یا سماعت۔ پھر خدا کے نورِ پاک کا ادراک۔ جس سے بڑھ کر کوئی نور ہی نہیں۔ اس بصارت پر کیوں کر متصور ہو سکے؟

ہاں اگر بنائے وجودِ بشری ایسی مستحکم ہوتی کہ نہ بھوک پیاس سے کوئی رخنہ پڑتا، نہ حرکات سے کچھ تزلزل آیا کرتا، غرض یہ تخلل۔ جس کے باعث بدلِ ما یتحلل کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ نہ ہوتا، تو امید تھی کہ قوتِ باصرۂ بشری بہ وجہ قوت اس کے ادراک سے قاصر نہ ہوتی۔ تو اس صورت میں یہ خدشہ۔ کہ خدا کے بیچ میں اور اس کی مخلوقات کے بیچ میں کوئی حجاب بھی نہیں، قوائے بشری اس کے ادراک سے قاصر بھی نہیں، خداوندِ کریم بذاتِ خود قابل دیدار، پھر کیا باعث ہے کہ کسی کو نظر نہیں آتا؟ البتہ بجائے خود تھا۔ مگر اس صورت میں خداوندِ ذوالجلال کے نورِ جمال کی تیزی ہی نظر بشری؛ بلکہ سب کی نظر کی خیرگی کا باعث ہوئی ہو، جس کے باعث سب کی آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا گیا، جس کے باعث اور مخلوقات کے نورِ وجود کو ایسی طرح نمود ہوئی، جیسے ستاروں کو وقتِ شب نمود ہوتی ہے۔ سو جیسے ستاروں کے انوار موافقِ تحقیقِ علمائے ہیئت، آفتاب سے مستفاد ہیں اور پھر آفتاب کے سامنے ان کا ظہور متصور نہیں، ہاں جب دیکھنے والے کی آنکھوں سے آفتاب غائب ہو جائے، تو پھر ان کے نور کو دیکھو کس طور پر ہوتا ہے؟ ایسے ہی نورِ وجودِ مخلوقات کو نورِ وجودِ خداوندِ ذوالجلال کے سامنے کچھ نمود نہیں۔ ہاں اس کی خوبی اور تیزی جب باعثِ خیرگی ہو جاتی ہے، اس وقت وہ تیرگی۔ جو خیرگی کو لازم ہے۔ حجابِ ذاتِ کبریائی ہو کر موجب جلوہ آرائی، موجوداتِ باقیہ ہوگئی ہو اور اس وجہ سے باوجود ظہور، خداوندِ ذوالجلال نظر نہ آتا ہو، تو دور از قیاس نہیں، عین مقتضائے قیاس ہے۔

ہاں اگر ترکیبِ بشری میں بعد مجاہدہ وریاضت۔ جو ایک قسم کی مشق شدائد اور مشق سختی کہیے۔ صبر وتحمل کی عادت ایسی طرح پیدا ہو جائے، جیسے ورزش کرنے والوں کو ہزار ہزار دو دو ہزار ڈنڈوں کے مشق کی عادت ہوتی ہے اور اس وجہ سے نگاہِ بشری اس صدمے کی متحمل ہو سکے، جو وقتِ دیدارِ جمال خداوندی ایسی طرح متصور ہے، جیسے شپّر کو وقتِ مقابلۂ آفتاب، تو کیا عجب ہے کہ تابِ نظارۂ جمال خداوندی میسر ہو اور اس خداوندِ ذوالجلال کو دیکھا کریں؟ گو اس وقت موافقِ قیاس مذکورہ تمام مخلوقات آنکھوں سے ایسی طرح غائب ہو جائیں، جیسے دن کو ستارے غائب ہو جاتے ہیں، اگرچہ غروب نہیں ہوتے، شعر:

جب آنکھ نہ تھی تو دیکھتے تھے سب کچھ
جب آنکھ کھلی تو کچھ نہ دیکھا ہم نے

یا یوں کہیے اس روگ کو مٹا کر۔ جو سرمایۂ ضعف وناتوانیٔ بشری ہے۔ ترکیبِ وجودِ انسانی کو قوی اور مستحکم کردیں، تب بھی کیا عجب ہے کہ احاطۂ نورِ وجودِ خداوندی۔ جو تمام مخلوقات کی بہ نسبت بہ دلائل ثابت ہو چکا ہے۔ آنکھوں سے ایسی طرح محسوس ہو، جیسے احاطۂ نورِ آفتاب۔ جو دن کو تمام مبصرات کی نسبت ہوا کرتا ہے۔ سو ہر چند یہ احتمال افزائش قوتِ قوائے بشری ہنوز اہلِ ظاہر اور کم فہموں کے نزدیک محلِ تامل ہوگا مگر ہم جب اس بات کو لحاظ کرتے ہیں کہ وہ اوصاف جو ایک طرف سے دوسری طرف منتقل ہوا کرتے اور ان میں ایک کو دوسرے سے استفادہ ہوا کرتا ہے، جیسے فرض کرو آگ سے حرارت، پانی وغیرہ میں پائی جاتی ہے، یا آفتاب سے نور آئینے وغیرہ میں جاتا ہے اور دوسری جانب باوجودے کہ ادھر سے فیض یکساں ہوتا ہے، کسی کی تخصیص نہیں، کسی سے بخل نہیں، پھر اس پر یہ تفاوت ہے کہ آئینہ جیسا کامیاب ہے، چوب وسنگ نہیں، اور پھر ترقی میں دیکھو، یا تنزل میں، اس تفاوت کی کوئی حد نہیں، اگر ہے، تو وہی جو آفتاب، یا آگ کے نور وحرارت کی حد ہے۔ تو اسی طرح وصفِ وجود ودیگر کمالاتِ وجود مثل: بصارت وسماعت۔ جو مخلوقات میں خدا کی طرف سے آتے ہیں۔ مخلوقات میں ایک اندازِ واحد پر نہ ہوں گے، کسی کا وجود مثلِ ارض وسماء وکہسار قوی ہوگا، اور کسی کا وجود جیسے اور مخلوقات مثل نباتات وحیوانات ضعیف۔ چناں چہ خود تجربے سے ظاہر ہے کہ آسمان بہ شرطِ وجود۔ جیسے یونانی حکیم اور سب مذہب والے اس کے قائل ہیں۔ اور شمس وقمر وکواکب وزمین وکرۂ آب وہوا بدستور اسی کیفیت سے ہیں۔ جو دیکھتے، سنتے چلے آتے ہیں، اور نباتات اور حیوانات میں کیا کیا تغیر اور فتور واقع ہوتا ہے، اور کیسے جلد جلد معدوم وموجود ہوتے رہتے ہیں؟ علی ہذا القیاس کمالاتِ وجودی اور قوائے حیات۔ جن کا مذکور درپیش ہے۔ کہیں قوی اور کہیں ضعیف ہوں گے۔

مگر خدا کی طرف نظر اٹھاتے ہیں، تو وجود اور ان اوصاف وجود کی کوئی حد نہیں پاتے۔ جہاں تک ہمارا خیال پرواز کر سکتا ہے، اس کا وجود اور ہر کمال اس سے اوپر ہی نظر آتا ہے۔ اور خیال کو جانے دو، عقل کب تجویز کر سکتی ہے کہ وہ خدا۔ جس کا وجود سب کے وجود کی اصل ہے اور کسی کے وجود سے مستفاد اور مستعار نہیں۔ اپنے وجود کی کوئی حد محدود رکھتا ہو؟ یہ بات اگر متصور ہے، تو جب متصور ہے کہ وجود سے اوپر کوئی اور مفہوم اور مضمون ایسا عام اور شامل ہو جیسا وجود، ارواح واجسام وجمادات ونباتات وحیوانات کو شامل ہے اور مفہوم حیوان انسان، اسپ، خر، کتے وغیرہ کو عام اور شامل ہے۔ اور انسان غبی نہیں، اسی رو سے سب کو عام اور شامل ہے۔

اگر یہی کیفیت۔ جو معروض ہوئی۔ کسی اور مفہوم کو بہ نسبت وجود اور کسی مفہوم کے حاصل ہو، تو جیسا یوں کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا ایک خاص ٹکڑا مجھ میں ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا تم میں علی ہذا القیاس، حیات کا ایک خاص ٹکڑا انسان میں ہے اور دوسرا خاص اسپ، خر، خوک، سگ وغیرہ میں، ایسے ہی یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس مفہوم عام کا ایک خاص ٹکڑا تو وجود میں ہے اور دوسرا خاص ٹکڑا کسی دوسرے مفہوم میں۔ جو وجود کا مفہومِ بالا میں شریک وسہیم ہے اور اس وقت بے شک وجود کے لئے اس مفہومِ مشترک میں سے ایک پارۂ محدود ایسی طرح ہاتھ آتا، مجھے، تمہیں، اُسے، اِسے، انسان میں سے اور انسان، اسپ وغیرہ کو حیات میں سے اور زمین آسمان ہوا وغیرہ کو مثلاً وجود، یا کسی اور چیز میں سے۔ اور ظاہر ہے کہ کسی شی کی تحدید اور تقطیع کے لئے جیسے یہ ضرور ہے کہ حد قطع سے باہر باہر چھوڑ کر اس حد کے جو کچھ اندر ہو، اسے ہی ملحوظ رکھیں اور خارج از حدِ مذکور کو کسی محدود کے حساب سے معدوم سمجھیں، جس سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ حد کے اندر اس کا وجود ہے، حد سے باہر اس کا عدم، ایسے ہی یہ بھی ضرور ہے کہ حد مذکور کے باہر کسی دوسرے کا وجود ہو اور اندر اس کا عدم، تاکہ تقطیع اور تحدید صحیح ہو۔ مثلاً میری ایک حد ہے اور تمہاری ایک حد ہے۔ میری حد وجود میں میرا وجود ہے اور تمہارا عدم۔ اور تمہاری حد وجود میں تمہارا وجود ہے اور میرا عدم۔ مگر باوجود اس تحدید اور تقطیع کے انسانیت دونوں میں ایسی طرح داخل اور دونوں کو ایسی طرح شامل ہے، جیسے مثلث کے اندر باہر کو سطح۔ اگرچہ مثلث کا وجود خطوطِ ثلاثہ کی حد کے اندر ہے اور باہر اس کا عدم ہے، مگر سطح دونوں جا موجود ہے۔

علی ہذا القیاس، انسان اور اسپ کی جدی جدی حد سمجھئے اور ایک میں دوسرے کا عدم تصور فرمایئے اور حیات کو دونوں جا، موجود خیال فرمایئے، اسی طرح اگر وجود بھی کسی وجود میں محدود ہو، تو جیسے اس حد کے اندر وجود کا وجود اور باہر اس کا عدم ہوگا، ایسے ہی باہر کسی دوسرے کا وجود اور اندر اس کا عدم ہوگا۔ اور پھر بہ دستورِ مذکور، دونوں حدوں میں کوئی امر مشترک ہوگا، جو دونوں سے عام اور واسع ہوگا۔ ورنہ تحدید وتقطیع وجود کی پھر کوئی صورت نہ ہوگی۔ اور بھی کچھ نہیں، تو یہ تو ہوگا کہ یہاں تک وجود ہے اور وہاں تک وجود نہیں۔ سو اس یہاں اور وہاں ہی کو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ کیا چیز ہے؟ اگر امر مشترک ہے، فبہا، ورنہ یہاں، وہاں کہنا۔ جس سے اشتراکِ ظرفیت ظاہر ہے۔ صاف غلط ہوگا۔

مگر ہم دیکھتے ہیں کہ وجود سب مفہوموں اور مضمونوں کا خاتم ہے۔ اس سے آگے کوئی ایسا مفہوم نہیں، جو وجود اور غیر وجود کو شامل ہو اور دونوں کو عام۔ ادھر ہم دیکھتے ہیں کہ اس صورت میں سوا وجود کے، وجود کے پہلو میں کوئی دوسرا مفہوم ایسا نہیں، جو وجود کے ساتھ مل کر اس مضمونِ عام کے تلے داخل ہوا کرے، ہے بھی، تو وجود کے پہلو میں اور اس کے برابر ایک عدم معدوم ہوتا ہے۔ سو اس کا کچھ حال نہ

پوچھیے، اس کے معنی تو یہی ہیں کہ کچھ نہیں ہوتا، کجا (اگر) ایسے ہونے کا اعتبار رہوتا، تو انسان کے مقابلے اور پہلو میں اسپ وغیرہ کیوں ڈھونڈتے؟ عدم انسان کو کافی سمجھتے۔ علی ہٰذا القیاس، عموم اور شمول، مفہومِ انسانی کے لئے میرے مقابل میں تمہیں کیوں ڈھونڈتے؟ میرا عدم کافی تھا۔

الغرض، نہ وجود کے مقابلے میں یعنی اس کے پہلو میں، اور نہ اس کے اوپر کوئی مفہوم ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ یہ کہنا پڑا کہ وجود کوئی مضمونِ محدود اور مقید نہیں؛ بلکہ جس وجہ سے دیکھئے، اس میں لا تناہی اور اطلاق ہی نکلتا ہے۔ ہاں اور جس قدر مفہوم، مضمونِ وجود کے نیچے ہیں اپنے ماتحت کی نسبت اگر غیر محدود اور مطلق ہیں، تو اپنے مافوق کے اعتبار سے محدود اور مقید ہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

اس صورت میں اسی بات کا اقرار لازم آئے گا کہ وجود اپنی ذات سے بہ جمیع الوجوہ غیر متناہی ہے۔ سو جب وجود کا یہ حال ہوا اور مالکِ وجود اصل میں خدا ٹھہرا، کیوں کہ اس کا وجود اصلی اور ذاتی اور خانہ زاد ہے، اور اوروں کا وجود مستعار اور عرضی۔ اگر ہے، تو اسی کا فیض اور اسی کی عطا ہے، تو اس صورت میں اعطائے وجود اور کمالاتِ وجود کی کوئی حد اور نہایت نہ ہوگی، جو مرتبۂ وجودِ مخلوقات میں عمدہ سے عمدہ ہو اور ان کے لئے تجویز اور فرض کیا جائے، اس سے زیادہ خدائے بخشندہ ان کو بخش سکتا ہے۔

اگر خیالِ عدمِ قابلیت کسی فرد میں اس تجویز سے مانع ہو، تو ہم پوچھتے ہیں کہ فرقِ قابلیت وعدمِ قابلیت کہاں سے آتا؟ اگر باعثِ قابلیت کوئی امر وجودی ہے، تو اس کو اس کا دینا آتا ہے اور اگر باعثِ قابلیت کوئی مفہومِ عدمی ہے، تو اس کو وجود کا چھین لینا آتا ہے، جس کا انجام وہی عدم ہے۔

غرض، وجود وعدمِ وجود دونوں اسی کے اختیار میں ہیں۔ ہاں اگر ہمارا وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا، تو جیسے آگ کی گرمی اور چراغ کا نور بہ ظاہر اس سے جدا نہیں ہوتا؛ بلکہ وجود وعدم میں اس کے ساتھ ہے، ایسے ہی ہمارا وجود بھی ہمارا لازم وملازم رہتا۔ چراغ اور آتش تو گل بھی ہو جاتے اور بجھ بھی جاتے ہیں یعنی معدوم بھی ہو جاتے ہیں۔ اور بہ وجہ ملازمت ورفاقتِ مذکورہ اس کا نور اور اس کی گرمی عدم میں بھی اس کے ہمراہ جاتی ہے۔ وہ بھی معدوم ہو جاتے ہیں۔ پر درصورتے کہ وجود ہمارا خانہ زاد ہوتا اور ساتھ ہر حال میں رفیق اور ملازم رہتا، تو ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ اس لئے کہ اس صورت میں عدم میں بھی وجود ہمارا ملازم رہتا ہے۔ سو اول تو عدم میں وجود کی رفاقت کے کوئی معنی نہیں۔ اور اگر فرض کرو کوئی معنی ہوں بھی، تو یہ ہوں گے کہ بہ حالتِ عدم بھی وجود ہے۔ سو یہی ہمارا مطلب ہے کہ درصورتے کہ وجود بہ طورِ مذکور ہمارا رفیق ہو، تو پھر ہمارے معدوم ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

بہر حال، قابلیت عدمی ہو، یا وجودی، وہ بھی خدا ہی کے اختیار میں ہے۔ ہاں اگر کسی سلسلے کا بے

نہایت چلا جانا عقل تجویز کرسکتی، تو ہم بھی کہہ سکتے کہ قابلیت کے لئے اور قابلیت چاہیے اور اس قابلیت کے لئے اور قابلیت کی ضرورت ہے۔ غرض اس طرح کہتے چلے جاتے اور اس صورت میں ایک طرح سے حجت کی گنجائش نکل آتی۔ اگر چہ اس کا جواب پھر یہی تھا کہ کسی سلسلے کو منتہی (کہو)، یا غیر منتہی، وجودی ہوگا، یا عدمی، یا دونوں سے مرکب، بہر حال خدا کے اختیار سے باہر نہ ہوگا۔ کیوں کہ وجود وعدمِ مخلوقات دونوں اس کے قبضۂ قدرت میں ہیں۔ مخلوقات اگر موجود ہوں، تو یہ معنی ہوں کہ خدا نے اپنے وجود کا ایک پرتو ان کو ایسی طرح عنایت کر رکھا ہے، جیسے آفتاب حرکتِ طلوعی میں زمین کو اپنے نور کا ایک پرتو عنایت کر دیتا ہے۔ اور معدوم ہوں، تو یہ معنی ہوں کہ خدا تعالیٰ نے وہ پرتوِ وجود ان سے ایسی طرح سلب کرلیا ہے، جیسے آفتاب، حرکتِ غروبی میں اپنے پرتوِ نور کو زمین سے چھین لیتا ہے۔

سو سلسلۂ قابلیت کو منتہی کہیے، یا غیر منتہی، خدا کے قبضہ سے باہر نہیں ہوسکتا۔ جس طرح اس قابلیتِ موجودہ کو مانا، اسی طرح اور جا بھی ماننا پڑے گا۔

الغرض، ہوسکتا ہے کہ اس قوتِ بصارت میں۔ جواب ہماری آنکھوں میں موجود ہے۔ اور قوتِ عنایت ہو اور بہ وجہ افزائش قوتِ مفروضہ ہم کو اپنے خدا کے دیدار کی ایسی طرح قوت حاصل ہو جائے، جیسے فرض کیجئے شپّر کی آنکھوں کو مثل اوروں کی آنکھوں کے۔ اور اس وجہ سے اس کو دیدارِ آفتاب کی طاقت حاصل ہو جائے۔ اور کیوں نہ ہو۔ اگر نورِ وجودِ خداوندی مثل: آواز و بو، مزہ و گرمی و سردی آنکھوں کے وسیلے سے معلوم ہونے کی قابلیت نہ رکھتا، تو پھر اس بات میں تردد بجا تھا؛ بلکہ سب سے اول ہم ہی اس بات کے مدعی ہوتے کہ خدا کجا، اور یہ دیکھا بھالی کجا؟ (۱)

۞ ...... ۞ ...... ۞

(۱) مذکورہ مثال سے علم کلام کا ایک دقیق مسئلہ بھی حل ہوگیا کہ باری تعالیٰ کی صفات اور ذات میں ایسی نسبت ہے کہ نہ ان کو ذات کا عین ہی کہہ سکتے ہیں اور نہ ذات کا غیر ہی۔ اس لئے کہ شمع جو لالٹین کے مختلف رنگ کے آئینوں میں نظر آتی ہے، وہ اپنے اصلی رنگ پر نہیں ہوتی، بلکہ مائل بہ سرخی یا مائل بہ سبز ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اس کا اصلی نہیں ہے۔

اور چوں کہ ہم اس بات کو یقینی طور پر جانتے ہیں کہ آئینہ میں جو شمع نظر آتی ہے وہ وہی ہے، آئینہ کا رنگ شمع کی حقیقت میں شامل نہیں ہوا ہے اور یہ بھی نہیں کہ وہ رنگوں میں اوجھل ہوگئی ہو، لہٰذا یہی کہہ سکتے ہیں کہ مختلف رنگ نہ شمع کی ذات کا عین ہیں، نہ غیر ہیں۔ اس مثال پر اگر یہ شبہ وارد ہو کہ شمع جو سرخ آئینے میں ہے وہ اپنے اصلی رنگ کی نسبت جو سرخ نظر آتی ہے وہ ایک خیال ہے ورنہ حقیقت میں یہ رنگ شمع ہی سے پیدا ہوتا ہے جیسے صفات، حقیقت میں ذات کے ساتھ لگی ہوئی ہوتی ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سرخ یا سبز اس چیز کو کہتے ہیں کہ جو سرخ یا سبز معلوم ہوتی ہو اگر ہم مان لیں کہ شمع کا رنگ آئینے وغیرہ میں جو سرخ یا سبز نظر آتا ہے وہ ایک خیال ہے، اس کا کوئی وجود نہیں۔ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایسا وجود نہیں جیسا شمع کے اصلی رنگ کا وجود ہے۔ سو ہم اس کے بھی قائل نہیں اور یہ معنی بھی نہیں ہوسکتے کہ کسی بھی طرح کا وجود نہیں۔ کیونکہ کسی شئی کا معلوم ہونا اس

کے وجود کی دلیل ہوتی ہے۔ تاہم کسی طرح کا بھی وجود ہو، اصلی یا خیالی بہرحال وجود ہے۔ رہا یہ کہ خیالی وجود تو کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خیالی وجود بھی اصلی وجود کے تابع ہوتا ہے، جیسے آدمی کا وجود۔ اور اس کا اٹھنا بیٹھنا۔ جب آدمی کا وجود اصلی ہوا تو اس کا اٹھنا بیٹھنا بھی اصلی ہوگا، اور اگر خیالی ہوگا تو اٹھنا بیٹھنا بھی خیالی ہوگا۔ فرض کیجئے کہ صفاتِ خداوندی کا وجود مثل ذاتِ خداوندی اصلی نہیں، خیالی سہی پر خداوند تعالیٰ کا خیالی وجود بھی انسانوں کے اصلی وجود سے ہزاروں درجہ اصلی ہوگا۔ اس کے لئے دو مثالیں پیش ہیں۔

ا۔ اگر کوئی شخص بادشاہ سے کم تر سے کم تر ملازموں میں سے بادشاہ کو اپنے ملازموں کے ساتھ دیکھے تو وہ خواب کا بادشاہ اگرچہ بادشاہ ہے مگر خواب کی وجہ سے وہ اس ملازم کا خیال ہے۔ اس خیال کا وجود بادشاہ کے وجود کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔ ۲۔ ''ایک لاکھ کو دو لاکھ سے وہ نسبت ہے جو ایک کو دو سے ہے۔'' اس مثال میں اگرچہ ایک لاکھ کی ایک سے اور دو لاکھ کی دو سے نسبت قائم کی گئی ہے یا موازنہ کیا گیا ہے لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ ایک اور دو سے لاکھ اور دو لاکھ ہزاروں گنا زیادہ ہیں۔

صفاتِ خداوندی کو سمجھانے کے لئے جو شمع کی مثال پیش کی گئی ہے اس میں صفاتِ خداوندی اگرچہ شمع کے خیالی رنگ کے مقابلہ میں ہیں، مگر شمع کے اصلی رنگ کے وجود سے صفاتِ خداوندی کا وجود ہزاروں لاکھوں بلکہ ان گنت درجات بڑھا ہوا ہے۔

اب ایک مثال صفاتِ خداوندی کا ذاتِ خداوندی کے نہ عین ہونے اور نہ غیر ہونے کی بھی لیجئے۔ جیسے علم ہیئت والوں کا کہنا ہے کہ آفتاب کُروی (گول) ہے، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ایک دائرہ مسطح یعنی چکی کا سا پاٹ نظر آتا ہے، اور یہ دائرہ مسطح جو نظر آتا ہے اس کو نہ آفتاب کا عین کہہ سکتے ہیں نہ غیر۔ اسی طرح صفاتِ خداوندی بھی اس کی ذات کا نہ عین ہیں نہ غیر۔

دوسرا اشکال یہ تھا کہ خدا تعالیٰ عالم کو محیط ہے۔ اور محیط، محاط (جس کا احاطہ کیا گیا ہو) کے لئے ظرف ہوتا ہے۔ اور محاط مظروف (وہ چیز جو ظرف کے اندر ہو) ہوتا ہے محیط کے لئے۔ اور ظرف اور مظروف دونوں اجسام ہوتے ہیں۔ اس سے باری تعالیٰ کا جسم اور جسمانیات میں سے ہونا لازم آیا، حالانکہ باری تعالیٰ جسم اور جسمانیات سے منزہ ہے۔ جواب سے پہلے ''احاطہ'' کی تعریف اور اس کی اقسام کو ذہن میں رکھ لیجئے۔

(۱) جسم اور رنگ وعوارض وغیرہ کا احاطہ کیے ہوئے ہو۔ (۲) سطح جسم کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔ (۳) خط سطح کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔ (۴) مکان جسم کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔ (۵) زمانہ اجسام، حرکات اور سکنات کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔ (۶) روح جسم کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔ (۷) ایک وجود کسی شئی کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔ (۸) قدرت، مقدور (جس پر قدرت ہو) کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔ (۹) عقل، معلومات کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔ (۱۰) امکان، اشیاء ممکنہ کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔

احاطہ خداوندی سے اگر کچھ مناسبت رکھتا ہے تو وہ ذکر کردہ اقسام احاطہ میں سے چھٹا اور ساتواں احاطہ رکھتا ہے یعنی وجود کا احاطہ شئی موجود کو اور روح کا احاطہ ذی روح کو، ان دو احاطوں کے سامنے احاطۂ جسمانی یا مکانی یا سطحی یا خطی کی کوئی حقیقت نہیں۔

الغرض جب موجودات میں بھی احاطہ پایا جاتا ہے تو لازمی طور پر خدا میں بھی ہونا چاہئے، ورنہ لازم آئے گا کہ خدا تعالیٰ میں کمال نہ ہو (نعوذ باللہ) اور مخلوقات میں کمال ہو۔ اور جب خالق میں بھی ہوا تو یقینی طور پر مخلوقات کو بھی اسی کا دیا ہوا ہوگا، کیوں کہ خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اور خالق ہی نہیں کہ جس کے عطیہ کا وہم ہو سکے۔ لہٰذا جیسے خدا تعالیٰ کی ذات نرالی ہے اسی طرح اس کا احاطہ بھی نرالا ہوگا۔ اسی پر ایمان رکھنا چاہیے۔

دور بیناں بارگاہ الست ☆ غیر ازیں پے نبردہ اند کہ ہست

اس ازلی ذات کو نگاہِ دور رس سے سمجھنے والے اس کے علاوہ اور کسی چیز کے درپے نہیں ہوتے کہ بس وہ موجود ہے۔

رہا یہ اشکال کہ جب باری تعالیٰ چاروں طرف سے عالم کا احاطہ کئے ہوئے ہے تو دنیا میں اس کا نظر آنا محال کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے سابق میں عرض کیا ہے کہ باری تعالیٰ کی شان کے مناسب ہر احاطہ نہیں بلکہ دو احاطے ہو سکتے

ہیں۔ایک یہ کہ شئی،موجودات کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔دوسرے یہ کہ روح جسم کا احاطہ کئے ہوئے ہو۔سوواقعی وجوداور شئی موجود میں اورروح اورجسم میں اس قدر قرب ہے کہ دوسری شئی کو اتنا قرب نہیں ہوسکتا مگر دیکھنے، بھالنے اور جاننے پہچاننے کے لئے تو اتنی ہی بات سے کام نہیں چلتا۔اگر ایسا ہوتا تو ہمیں اپنی روح اور وجود اور اپنے احوال بلکہ اپنے جسم کی ادنیٰ کیفیت سے بھی غفلت نہ ہوتی حالاں کہ ہمیں جتنا دوسروں کے احوال کا علم رہتا ہے اپنا نہیں رہتا۔کبھی ایسے گم رہتے ہیں کہ سامنے کچھ بھی شور ہنگامہ ہوتا رہے، کیسے بھی حالات پیش آتے رہیں، ہم ٹس سے مس نہیں ہوتے۔بعض علم کے شوقین طلباء کے لئے ایسے واقعات بھی پڑھنے میں آتے ہیں ک مطالعہ کے وقت اگر ان کے پاس سے بارات کا شوروغل بھی گذر گیا تو انہیں خبر نہ ہوئی۔

بہر حال دیکھنے بھالنے اور جاننے پہچاننے کے لئے فراغ قلبی اور توجہ خاطر کی ضرورت ہوتی ہے۔انسان کا حال اس دنیا میں یہ ہے کہ اس کو فراغ قلبی کما حقہ میسر ہی نہیں۔انسان کتنا ہی اس دنیائے فانی سے بے غرض ہوجائے،خوردونوش کے تقاضوں اور خواہشوں سے اپنے قلب کو فارغ نہیں کرسکتا۔جب دنیا سے بے غرض ہوجانے والے کا یہ حال ہے تو جن کے دل دنیا کی محبت سے لبریز اور خواہشات سے بھرے ہوئے ہیں، ان کا کیا حال ہوگا؟ ایسے میں اگر اللہ کو یاد بھی کرلے گا تو ایسا ہوگا جیسے روشنی سے بھرے ہوئے کاغذ پر کسی نے لفظ اللہ لکھ دیا۔دوسرا تو اسے کیا دیکھ پاتا خود لکھنے والے کو بھی نظر نہیں آتا۔اور یہ مسلم حقیقت ہے کہ جب ایک شئی کی محبت دل میں ہوتی ہے تو دوسری چیز کا دیکھنا تو دور اس کا خیال بھی نہیں آتا۔لیکن چوں کہ حق تعالیٰ شانہ کسی مکان اور جہت میں نہیں ہیں تو اس کے دیدار کے لئے محبت غیر اور توجہ الی الغیر ہی حجاب بن سکتی ہے۔درودیوار اس کے دیدار کے لئے رکاوٹ نہیں بن سکتے۔پھر لطیفہ یہ ہوا کہ دنیا کو خدا تعالیٰ سے اور خدا تعالیٰ کو دنیا سے کوئی نسبت نہیں کہ ایک کے خیال کو دوسرے کا خیال لازم ہو یا ایک کی محبت کو دوسرے کی محبت لازم ہو۔بلکہ اجنبیت کلی ہے، تو دنیاداروں سے خدا کا تصور کیسے ہوگا؟ جیسے آفتاب کس قدر بھی روشن ہو، مگر شپرہ چشم کو دکھائی نہیں دیتا کیونکہ اس کا ضعف بصارت اس کی محرومی کا باعث بن جاتا ہے، ورنہ آفتاب کی روشنی اور شپرہ چشم کے درمیان کون سا حجاب ہے جو نورِ آفتاب سے اس کو محروم کئے ہوئے ہے؟ خیال فرمائیے کہ آفتاب کی روشنی کی تیزی، صفائی اور کمال شپرہ چشم کی بصارت کا ضعف واضمحلال تمام شرائط بصارت جب مانع رؤیت ہو تو خدا تعالیٰ کا کمال، جلال اور صفائے جمال اگر بشر کی بینائی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہو جو نور آفتاب کے ساتھ شپرہ چشم کی بصارت کو ہے بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ۔اور اس وجہ سے اس کا نور بے حجاب نظر نہ آتا ہو تو سوائے اس کے اور کیا ہوگا کہ بشر کا نقصان بصر اور خدا تعالیٰ کا کمال اور جلال، رؤیت سے مانع ہو۔البتہ اگر ترکیب بشری کا ضعف، مجاہدہ وریاضت اور مشقت کیشی کے بعد ایسی قوت میں تبدیل ہوجائے جو نورِ خداوندی کا تحمل کرسکے تو کیا عجب کہ جمال خداوندی کا نظارہ میسر ہوجائے۔یا یوں کہیے کہ اس روگ بشری کو مٹا کر جو وجہ ضعف وناتوانی ہے ترکیب بشری کو قوی و مستحکم کردیں تو دیدار خداوندی میں کچھ استحالہ بھی نہیں۔کیونکہ وہ ایک طاقتور ہستی ہے۔اس کے لئے کمزور کو طاقت ور بنانا کچھ مشکل نہیں۔اس مقام پر مطبع قاسمی کے نسخہ میں حضرت مولانا سید محمد میاں صاحبؒ کا ایک مفید حاشیہ ہے فرماتے ہیں۔

''اس تقریر لطیف ودقیق کا حاصل یہ ہے (واللہ اعلم) (۱) خدا کا وجود اصلی اور خانہ زاد ہے اور خدا وجود کا مالکِ حقیقی ہے (۲) وجود اور تمام خداوندی اوصاف غیر محدود ہیں (۳) حاصل کردہ اوصاف میں قوت،ضعف وغیرہ کا فرق ہوتا ہے، البتہ یہ فرق کبھی کا سب اور لینے والے کی قوت اور ضعف کے باعث ہوتا ہے، کبھی دینے والے کی قوت وضعف کے باعث، اب چوں کہ خدا قوی اور قادر مطلق ہے، اس کے اوصاف غیر متناہی ہیں، وہ وجود کا مالک ہے، لہٰذا غیر متناہی وصفوں کو بھی غیر متناہی وجود دے سکتا ہے، چناں چہ بینائی وغیرہ قوائے انسانیہ کی جو حد ہے، خدا اس سے زیادہ بھی دے سکتا ہے۔اور پھر چوں کہ خدا غیر قابلوں کو قابل بنا سکتا ہے، لہٰذا یہ احتمال بھی نہیں پیش کیا جاسکتا کہ بشر میں ان سے زیادہ قوی کی برداشت نہیں ہے۔الحاصل خدا کو طاقت ہے کہ وہ ہماری اس بینائی میں ایسی طاقت بخش دے، جس سے ہم اس کے انوار کی زیارت کیا کریں۔'' (ص:۲۰۲،قوائے انسانی کی قوت بڑھ سکتی ہے)۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر: ۵۲

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

مگر ہم دیکھتے ہیں کہ جو اشیاء کسی حاسّے کے وسیلے سے معلوم ہوتی ہیں، وہ آنکھ ہو، یا کان ہو، یا کوئی اور حاسّہ۔ بہ شرط وجود محسوس ہوتی ہیں؛ بلکہ یوں کہیے کہ وجود ہی محسوس ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے خدا کی ذات وصفات میں جس پہلو سے پلٹ کر دیکھئے، وجود ہی نکلتا ہے، عدم کی وہاں بو تک نہیں آتی، ایسے ہی مخلوقات کی حقیقت کو ٹٹو لئے، تو وجود کے ساتھ عدم بھی لگا ہوا ہے۔

آدمی میں اگر وہ اوصاف ہیں، جو آدمیوں میں ہوا کرتے ہیں، تو وہ اوصاف کہاں ہیں، جو اوروں میں ہوا کرتے ہیں؟ ادھر گھوڑے کو یوں کہتے ہیں کہ آدمی نہیں، آدمی کو یوں کہتے ہیں کہ گھوڑا نہیں۔ اس کہنے، نہ کہنے سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اگر آدمی میں آدمی کا وجود اور اس کے اوصاف موجود ہیں، تو گھوڑے وغیرہ کا عدم اور ان کے اوصاف کا عدم بھی لگا ہوا ہے؛ بلکہ وجود اگر ایک کا ہے، تو عدم ہزاروں کا ہے۔

اس صورت میں جتنا وجود کم ہوتا جائے گا، وِتنا ہی عدم بڑھتا جائے گا۔ چناں چہ ایک ذرّے میں باقی تمام عالم کا عدم ہوگا، ورنہ ان کا وجود لازم آئے گا؛ بلکہ مخلوقات کی حقیقت کو دیکھئے، تو وجود وعدم دونوں سے مرکب نظر آتے ہیں۔ مثال ترکیبِ وجود وعدم مطلوب ہے، تو دیکھئے! دھوپ کے وقت، دھوپ اور سایے کے بیچ میں ایک خط فاصل ہوتا ہے، جس کو دونوں طرف سے لحاظ کر سکتے ہیں، اِدھر سے دیکھتے ہیں، تو

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

دھوپ کی تمامی ہے اور اُدھر سے دیکھتے ہیں، تو وہی سایے کی تمامی ہے۔ سو یہ خط اگر چہ عرض کے حساب سے قابل تقسیم نظر نہیں آتا، مگر بایں ہمہ نور اور ظلمت کی تقسیم کا اس کی نسبت کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ ورنہ نور وسایے کی جدی جدی نہایت تجویز کریں، تو دو خط عرض میں متصل لازم آئیں گے، جس سے سطح کا خطوط سے مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اور آپ جانتے ہوں گے کہ اس بات کو کوئی حکیم تسلیم نہیں کر سکتا۔ اور ہمیں اس سے بھی کیا غرض؟ وہ خطِ فاصل نور وظلمت سے مرکب نہ سہی، پر بہ شہادتِ دلیل مذکور ہر مخلوق کی حقیقت میں دوسری مخلوق کا عدم داخل ہے۔

ہاں یہ شبہ بجا ہے کہ یہ بات تو خدا کے وجود اور حقیقت میں بھی جاری ہے۔ خدا کو مخلوق نہیں کہہ سکتے اور مخلوق کو خدا نہیں کہہ سکتے۔ سو اگر اسی سے ترکیب ثابت ہوتی ہے، تو خدا کو بھی۔ نعوذ باللہ منہا۔ مرکب کہنا پڑے گا اور پھر مرکب بھی کاہے سے؟ وجود اور عدم سے۔ مگر اس شبہ کا جوابِ باصواب ہم سے لیجئے! آفتاب کے اس نور کو۔ جو جسمِ آفتاب کے ساتھ لگا ہوا ہے۔ اس نور کا عین نہیں کہہ سکتے، جس کو دھوپ کہتے ہیں اور اس حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں زمین میں تو دھوپ ہے، پر آفتاب میں دھوپ نہیں۔ مگر آفتاب سے دھوپ کی نفی کرنے کے یہ معنی ہیں کہ وہاں ایسا کم نور نہیں، جیسا زمین میں ہے۔ سو اس کمی کے انکار سے دیکھئے، آفتاب میں نورِ زائد لازم آتا ہے، کسی نور کی کمی اور عدم لازم نہیں آتا۔ غرض کمی خود عدم کا نام ہے، سو کمی کے انکار سے عدم کا انکار لازم آئے گا، جس سے نور کا وجود خود ثابت ہو جائے گا۔

اسی طرح خدا کے وجود اور مخلوقات کے وجود کو خیال فرمایئے۔ مخلوقات میں اگر وجودِ خدا کا انکار ہے تو یہ معنی نہیں کہ یہ وجود، خدا کے وجود سے متضاد نہیں۔ یہ کہیے تو کیوں کر کہیے؟ مخلوقات کا وجود اصلی اور ذاتی اور خانہ زاد ہوتا، تو یوں بھی سہی؛ بلکہ وجودِ مخلوقات کو پرتوِ وجودِ خالق تو سمجھئے، پر ایسا سمجھئے کہ جیسا دھوپ میاں جو کچھ نورانیت ہے، وہ آفتاب ہی کی نورانیت ہے۔ یعنی اسی کا فیض اور اسی کی ملک ہے۔ حرکتِ طلوع میں عطا کرتا ہے اور حرکتِ غروب میں پھر ضبط کر لیتا ہے، ایسے ہی وجودِ مخلوقات میں جو کچھ ہستی اور نمود ہے، وہ خدا ہی کی ہستی اور نمود ہے۔ یعنی اسی کا فیض اور اسی کی ملک ہے۔ جب ارادہ کرتا ہے، عطا کر دیتا ہے۔ جب ارادہ کرتا ہے، چھین لیتا ہے۔

بہر حال یہ وجود بہ معنی مذکور اسی کا وجود ہے۔ اب اگر ایک کی ہستی (موجودگی) سے دوسری جا انکار ہے، تو یہ معنی ہیں کہ خدا میں ایسا ضعیف وجود نہیں، جیسا مخلوقات میں ہے۔ ایسا کم درجے کا وجود اس کا وجود نہیں۔ اور مخلوقات میں ایسا قوی وجود نہیں، جیسا خالق میں قوی ہے۔ ایسا اعلیٰ درجے کا وجود ان کا وجود نہیں۔ سو اس صورت میں خدا کی جانب کمی کا انکار ہوگا، جس سے الٹا وجود ہی کا اقرار لازم آتا ہے۔ اور

مخلوقات کی جانب قوت اور زیادتی کا انکار ہوگا، جس سے مرتبۂ ذات میں عدم کا ہونا لازم آئے گا اور دعوائے ترکیبِ مذکور ثابت ہو جائے گا۔

بہر حال، خالقِ عالم میں اگر ہر طرف اور ہر جہت سے وجود ہی وجود ہے، تو مخلوقات میں وجود وعدم دونوں ہیں۔ اگر فقط وجود ہوتا، تو نہ خالق سے امتیاز ہوتا، نہ ایک مخلوق کو دوسری مخلوق سے تمیز کر سکتے۔ کیوں کہ اس صورت میں سب میں پورا پورا وجود ہوتا۔ اس لئے کہ کمی اور نقصان کے لئے تو لحوقِ عدم کی ضرورت ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ اور لحوقِ عدم ہوگا، تو پھر وہی ترکیب، وجود وعدم کے ساتھ لازم آئے گی۔ اس لئے کہ ایک ٹکڑے کو دوسرے ٹکڑے کے ساتھ ملا کر دیکھیں گے، تو یوں ہی کہیں گے کہ یہ وہ نہیں، وہ یہ نہیں۔ غرض ایک میں دوسرے کا عدم نکلے گا۔

بالجملہ، مخلوقات، خدا کے وجود کی طرح غیر محدود نہیں۔ وجود اور عدم دونوں سے مرکب ہیں۔ مگر ان دونوں جزووں کے جدی جدی اثر ہیں۔ عیوب اور نقصان تو جزوِ عدمی کی تاثیر ہے۔ اور صدورِ افعال اور ان کے کمال، کون نہیں جانتا کہ وجود سے ان باتوں کی امید نہیں، اور عدم سے ان باتوں کی توقع نہیں؟

غرض، جس چیز کو محسوس کہو گے، اس کے یہ معنیٰ ہوں گے کہ اس کا وجود محسوس ہوتا ہے، جس سے یہ بات آپ لازم آئے گی کہ جہاں سے یہ وجود آیا ہے، وہاں بھی قابلیت ادراک واحساس ہے۔ مگر چوں کہ احساس اور ادراک کی چند قسمیں ہیں، ابصار، استماع وغیرہ، ہم کو اس وقت فقط خدا تعالیٰ کے دیدار ہی کے امکان کا اقرار کرنا نہ پڑے گا؛ بلکہ اس کے لئے کلام کا بھی اقرار کرنا پڑے گا اور اس کے ادراک، یعنی استماع کے امکان کا قائل ہونا ضروری ہوگا۔

اس صورت میں یہودیوں اور نصرانیوں اور اہلِ اسلام کا حضرت موسیٰ کو کلیم اللہ کہنا، خارج از حدّ امکان معلوم نہیں ہوتا۔ علیٰ ہذا القیاس بعض اہلِ کتاب کا حلاوتِ ایمانی کا قائل ہونا، جس کا حاصل ذائقۂ عالمِ بالا کہیے، یا نفسِ رحمانی کا اقرار۔ جس کو خوش بوئے عالمِ بالا کہیے، یا بردِ انامل۔ جس کو ادھر کی ٹھنڈک سے تعبیر کیجئے۔ مخالفِ امکان، نظر نہیں آتا۔ باقی وہ شبہات، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں خدا کا محدود فی الجہت ہونا لازم آئے گا، اسی طرح مندفع ہو سکتے ہیں، جس طرح اس شبہ کو بحثِ دیدار میں دفع کر چکے ہیں۔

باقی یہ بحث کہ وہاں ہاتھ اور پاؤں، منہ وغیرہ بھی ہیں، یا نہیں اور ہیں، تو ان کی یہی کیفیت ہے، جو یہاں ہے، یا کچھ اور؟ (اگر) خدا کو منظور ہے تو کہیں اور لکھیں گے ''منتظر باید بود۔''

الحاصل، یہ سب باتیں خود وجود کو لازم ہیں۔ اور جہاں وجود نہ ہو، وہاں ان کا تحقق ممکن نہیں اور اس وجہ سے معدنِ وجود میں ان کا اقرار کرنا ضرور ہے۔ ہاں کبھی عدم، قرب وجوارِ وجود میں آ کر مشتبہ بہ

وجود ہو جاتا ہے؛ بلکہ کبھی الٹا عدم ہی وجود معلوم ہونے لگتا ہے اور وجود بہ وجہ وسعتِ چوں کہ آغوشِ حواس میں نہیں آسکتا، مثل (عدم) غیر محسوس وغیر معلوم ہو جاتا ہے۔

اگر کسی بیابانِ وسیع میں نصف النہار کے وقت۔ جب کہ نہ ابر ہو، نہ غبار ہو نہ اشجار ہوں، نہ کوئی دیوار ہو۔ کوئی شخص رواں ہو، تو اس کا سایہ۔ جو ایک امر عدمی ہے۔ محسوس، معلوم ہوتا ہے۔ اور نورِ معلوم باوجود اس وسعت کے۔ جس ایسے میدان میں ایسے وقت ہونی چاہیے، بایں وجہ کہ آغوشِ نظر میں نہیں آسکتا۔ غیر محسوس سمجھا جاتا ہے۔ اِدھر حرکتِ سایہ۔ جو ایک امر عدمی ہے۔ وجودی معلوم ہوتی ہے۔ اور حرکتِ نور۔ جس سے حرکتِ سایہ ایسی طرح محسوس ہوتی ہے، جیسے کشتی میں بیٹھنے والوں کو بہ وجہ حرکتِ کشتی، کنارے کی حرکت جو واقع میں ہے، ساکن ہے۔ مثل حرکتِ کشتی غیر محسوس (ہے)۔

علیٰ ہٰذا القیاس، مثلث، مربع وغیرہما اشکال، محدود، معلوم سمجھے جاتے ہیں، حقیقت میں ان کی معلومیت، علم اور عدمِ علم سے مرکب ہے۔ اور تمیز، اس حاصل ترکیب علم وعدم علم ہی کا نام ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اشکالِ محدودہ میں خطوطِ معلومہ کے اندر ایک سطح ہے، جس کا وجود ان خطوط کے فقط اندر ہے، باہر نہیں۔ سو جہاں تک وہ سطح ہے، وہاں تک تو وہ سطح محسوس ہوتی ہے اور آنکھ سے معلوم ہوتی ہے۔ اور جہاں سے اس سطح کا عدم آجاتا ہے، وہاں سے اس علم کا بھی عدم شروع ہو جاتا ہے۔ ہاں جیسے دوسری سطح وہاں سے شروع ہوتی ہے، ایسے ہی دوسرا علم بھی شروع ہو جاتا ہے۔ سو اس علم کو اس علم سے کچھ تعلق نہیں۔ (۱)

۞......۞......۞

---

(۱) مخلوق عدم اور وجود سے مرکب ہے مثلاً آدمیوں میں جو اوصاف ہوا کرتے ہیں، وہ ان کے حق میں وجودی ہیں، مگر جو اوصاف آدمیوں میں نہیں ہوتے گھوڑے گدھے اور دیگر حیوانات میں ہوتے ہیں، وہ اوصاف آدمیوں کے حق میں عدمی ہیں۔ اسی طرح جو اوصاف حیوانات کے اندر ہیں، وہ حیوانات کے لئے وجودی ہیں، اور جو اوصاف انسانوں کے اندر ہیں حیوانوں کے اندر نہیں ہیں وہ حیوانات کے لئے عدمی ہیں۔ اس لئے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ مخلوق عدم اور وجود سے مرکب ہے۔ بلکہ وجود اگر ایک وصف کا ہے تو عدم ہزاروں اوصاف کا ہے۔ چناں چہ مخلوق میں وجود جتنا کم ہوتا جائے گا، عدم اتنا ہی بڑھتا چلا جائے گا۔ مثلاً ایک ذرّہ میں باقی تمام عالم کا عدم ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ ذرّے میں عالم کا وجود ہے۔ اور یہ کلیۃً محال اور باطل ہے۔ اسی طرح عدم اور وجود کی ترکیب کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ دھوپ کے وقت دھوپ اور سائے کے بیچ میں ایک خط فاصل ہوتا ہے جس کو دونوں (دھوپ اور سایہ) کی جانب سے مان سکتے ہیں، چناں چہ ایک طرف سے دیکھتے ہیں تو دھوپ کا وجود مکمل نظر آتا ہے اور دوسری طرف سے دیکھتے ہیں تو سایہ کا وجود مکمل نظر آتا ہے۔ یہ خط فاصل اگر چہ عرض میں قابل تقسیم نہیں نظر آتا مگر اس کے باوجود نور وظلمت کی تقسیم اس خط فاصل کے اندر موجود ہے۔

مخلوق کے عدم اور وجود سے مرکب ہونے کی جو بات کہی گئی اس پر ایک شبہ قائم ہوتا ہے کہ یہ بات تو خدا تعالیٰ کے وجود اور حقیقت کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے جیسے ہم یوں کہیں خدا خالق ہے، خدا مخلوق نہیں ہے۔ ظاہر ہے یہ بھی ترکیب ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ نعوذ باللہ خدا تعالیٰ بھی مخلوق کی طرح وجود (خالق) اور عدم (مخلوق) سے مرکب ہے۔ کیوں جب ہم پہلا جملہ ”خدا

خالق ہے'' کہتے ہیں تو اس وقت خدا تعالیٰ کا وجود ثابت ہوتا ہے اور جس وقت دوسرا جملہ ''خدا مخلوق نہیں ہے'' کہتے ہیں تو اس وقت خدا تعالیٰ کی ذات سے مخلوق ہونے کی نفی ہے، جس سے عدم ثابت ہوتا ہے۔اس طرح ذاتِ خداوندی بھی وجود اور عدم سے مرکب ہوئی۔

اس کا جواب سنیے۔مثلاً آفتاب کے نور کے دو حصّے ہیں، ایک حصّہ وہ ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، دوسرا حصہ وہ جس کا مشاہدہ ہم دھوپ کی صورت میں زمین پر کرتے ہیں، اب اگر ہم یہ کہیں کہ نور کا وہ حصہ جو آفتاب کے ساتھ قائم ہے وہ آفتاب کا عین ہے تو یہ کہنا درست ہوگا لیکن اگر یہ کہیں کہ آفتاب کے نور کا وہ حصہ جو دھوپ کی صورت میں زمین پر مشاہد ہوتا ہے وہ آفتاب کا عین ہے تو یہ صحیح نہیں ہوگا۔اس کے معنی یہ نہیں کہ دھوپ کی آفتاب سے نفی صحیح ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ آفتاب میں ایسا ضعیف اور کم نور نہیں ہے جیسا زمین میں ہے۔اس مثال پر غور کیجئے کیا ہمارے ایسا کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آفتاب کے ساتھ جو نور قائم ہے وہ اس نور سے زیادہ ہے جو دھوپ کی صورت میں زمین پر موجود ہے یا یوں کہیے آفتاب کے ساتھ جو نور قائم ہے وہ ایسا کمزور نہیں ہے جیسا کہ وہ نور کمزور ہے جو دھوپ کی شکل میں زمین پر ہے۔جی ہاں قطعی طور پر یہی لازم آتا ہے اور یہی مطلوب بھی ہے کہ ''آفتاب میں نور کی کمی نہیں ہے۔'' جب ایک طرف کمی کی نفی ہوئی تو دوسری طرف نور زائد کا اثبات ہوگیا۔اسی طرح خدا تعالیٰ کے وجود اور مخلوقات کے وجود کو بھی تصور کیجئے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مخلوق میں خالق کا وجود نہیں ہے تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ مخلوق کا وجود، خدا کے وجود سے الگ کوئی حقیقت ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں خداوند تعالیٰ کا وجود ایسا کمزور اور ضعیف نہیں ہے جیسا مخلوق میں ہے ایسا کم درجہ کا یا ایسا قوی اور اعلیٰ درجہ کا وجود مخلوق میں نہیں ہے جیسا قوی، طاقتور، اور اعلیٰ درجہ کا وجود خالق میں ہے۔

اس صورت میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے مخلوق کے وجود کی خدا کے وجود کی بہ نسبت کمی کی بات کی ہے مگر حقیقت میں ہم نے یہ کہا ہے کہ خدا کا وجود قوی ہے اور مخلوق کا وجود جو خالق کے وجود ہی کا پرتو اور اسی کی دین ہے ضعیف اور ادنیٰ ہے، بالفاظ دیگر مخلوق کی جانب وجود کی قوت اور زیادتی کے انکار سے خالق کی جانب وجود کی قوت اور زیادتی کا اثبات ہوگا۔اس سے آپ سمجھ سکتے ہیں کہ مذکورہ شبہ کی گنجائش کہاں نکل سکتی ہے کہ ''ذات باری بھی مرکب ہے۔'' البتہ یہ ضرور ہے کہ جب ہم یہ کہیں کہ خالق مخلوق نہیں اور مخلوق خالق نہیں تو نتیجہ یہی نکلے گا کہ ایک میں دوسرے کا عدم ہے۔

اس بحث کے آخر میں ایک نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مخلوقات کا وجود خالق کے وجود کی طرح غیر محدود نہیں بلکہ اس کے وجود کے ساتھ عدم بھی لگا ہوا ہے۔ان دونوں اجزاء کا اثر الگ الگ ہے۔عدم کا اثر یہ ہے کہ مخلوق، محتاج ہے خالق کی، اور مخلوق میں جو عیوب اور نقائص ہیں وہ وہ اسی جزو عدمی کا اثر ہیں اور جملہ کمالات اور محاسن جو مخلوق میں معلوم اور محسوس ہوتے ہیں جزو وجودی کی تاثیر ہے۔اور ہم جس چیز کو محسوس کہتے ہیں اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود محسوس ہوتا ہے اس سے لازمی طور پر یہ معنی پیدا ہوتے ہیں کہ جہاں سے یہ وجود آیا ہے وہاں بھی قابلیت ادراک واحساس ہے، چوں کہ احساس ادراک کی مختلف قسمیں ہیں جیسے دیکھنا، سننا، چکھنا، اس لئے اس سے دیدار الٰہی کے امکان کا بھی قائل ہونا پڑے گا اور کلام کا بھی۔رہا یہ اشکال کہ خدا کے محیط عالم ہونے کے عقیدہ سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کسی خاص جہت میں محدود ہو، اس تقریر سے یہ شبہ بھی زائل ہوگیا۔

باقی یہ بحث کہ خدا تعالیٰ کے اعضاء وجوارح بھی ہیں یا نہیں اگر ہیں تو کیا مخلوق جیسے ہیں یا کسی اور طرح کے؟ یہ بحث انشاء اللہ کہیں اور ہوگی۔خلاصہ یہ کہ حدود اور جہات خود وجود کو لازم ہیں اور جہاں وجود نہ ہو وہاں حدود وجہات کا تحقق بھی ممکن نہیں، اس مقام پر مطبع قاسمی دیوبند کے نسخے میں حاشیہ پر یہ عبارت موجود ہے۔

''الحاصل حد اور جانب وغیرہ تمام عدمی چیزیں ہیں، مگر جیسا کہ۔مرض جو صحت کے نہ ہونے کا نام ہے۔وہ صحت سے ممتاز ہوکر مستقل معلوم ہونے لگتا ہے، ایسے ہی یہ عدمی چیزیں وجودی معلوم ہونے لگتی ہیں۔اور وجہ یہ ہوتی ہے کہ صحت مثلاً چوں کہ ظاہر کی چیز ہے لہٰذا اس کا تو اندازہ نہیں ہوتا۔اس کے مقابلے پر مرض۔جو اتفاقی چیز ہے۔وہ باوجود عدم کے ظاہر ہونے لگتا ہے۔علی ہذا القیاس، سایہ، کنارہ، وجانب وغیرہ۔'' (مطبع قاسمی، ص:۲۱۲)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۵۳

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

یہ ایسی بات ہے، جیسے کوئی باغ کی سیر سے فارغ ہوکر باہر کے میدان میں آکر اس میدان کی کیفیت ملاحظہ کرنے لگے، سو یہ ملاحظہ علی ہذا القیاس رنج، ناپاکی، فتح، نقصان وغیرہ ہزاروں ایسی باتیں ہیں کہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں۔ سو موافق قاعدۂ مذکورہ سب کا خدا میں ہونا چاہیے۔ بالجملہ، وجہ اس شبہ کی یہ تھی، جو بندے نے عرض کی۔ ورنہ عقل سلیم کہیں اگر ہاتھ آجائے، تو یہ شبہ پھر ہرگز نہ واقع ہو۔

غرض، معدومات کو اگر معدومات ہی سمجھیں، موجود نہ سمجھ بیٹھیں، تو ان اوصاف کو خدا میں کون کہہ سکتا ہے، دیکھیے! رنج تو اس کیفیت نام ہے، جو بہ وجہ مخالفتِ طبع حالت ناچاری میں حاصل ہوتی ہے، سو ناچاری اس عجز کا نام ہے، جس میں صفت قدرت کا نہ ہونا ضروری ہے۔

علی ہذا القیاس، رنگ اس سطح نورانی کا نام ہے، جو جسم کے گرداگرد نورِ آفتاب وغیرہ سے حاصل ہوجاتی ہے۔ سو یہ سطحِ نورانی بے انتہا اور تحدید کے ممکن نہیں کہ موجود ہو سکے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ لاتناہی، جو اوپر ثابت ہوچکی ہے۔ باطل ہوجائے گی، اس انتہا اور حد کے باہر عدم لازم آئے گا۔ علی ہذا القیاس، قد وقامت، عرض وطول اس کمیت کا نام ہے جو بہ اعتبار ابعادِ مکان اور اتحاد مذکور حاصل ہوتی ہے۔ سو جب یوں کہا کہ بعدِ حاوی، یعنی اس جوِ مابین زمین وآسمان کے ابعادِ ثلثہ مشہورہ میں سے، جو بہ

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

ظاہر؛ بلکہ فی الواقع مکان ہے، یہ جسم یہاں تک ہے، اس کے آگے نہیں وہی تحدید اور لامتناہی لازم آئے گی، جس کو عدم مذکور لازم ہے۔

علی ہذاالقیاس، شکل وصورت اس کیفیت کا نام ہے، جو اس وجودِ محدود بہ قد وقامت اور عدم مقارن سے مل کر پیدا ہوتی ہے۔ غرض بعض اوصافِ عدمی، یا مستلزم العدم کو دیکھ کر بہ وجہ غلطیٔ حاسّہ ان کو اوصافِ وجودی سمجھ کر اکثر اہل نظر دھوکا کھاتے۔ مگر جب یوں دیکھا جاتا ہے کہ یہ اوصاف کسی نہ کسی عدم کے ظہور ہیں، تو پھر ہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ یہ اوصاف مخلوقات میں اس عدم کے پرتو ہیں، جو موافق تحقیقِ مذکور ان کی ترکیب میں داخل ہے، اس جزوِ وجودی کے باعث حاصل نہیں ہوئے، جو خدا کا فیض اور اس کی عطا ہے۔ (۱)

یہ مضمون سن کر شاید کسی صاحب کو یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر یہ اوصاف خدا کا فیض نہیں، تو خدا کی مخلوق میں کس حساب سے شمار کئے جاتے ہیں؟ مناسب تو یوں ہے کہ جس کا فیض ہو، اسی کی مخلوق ہوں، اس لئے اس شبہ کی مدافعت بھی لازم پڑی۔

سو اول تو اس کا جواب یہ ہے کہ مخلوق تو موجودات کو کہنا چاہیے، معدومات کو مخلوقات میں شمار کرنا ہی ناروا ہے۔ اس لئے ایسے اوصاف کو نہ خدا کی مخلوقات میں شمار کرو، نہ کسی اور کی؛ بلکہ من جملہ اپنی غلط فہمیوں کے سمجھنا چاہیے کہ معدوم کو موجود سمجھ کر خالق کے متلاشی ہیں، جو چیز مخلوق ہوگی، وہ موجود پہلے ہوگی، چناں چہ ظاہر ہے۔

سو اگر یہ اوصاف بتمامہا معدوم ہیں، تب کسی طرح مخلوق ہو ہی نہیں سکتے اور اگر کچھ موجود اور کچھ معدوم۔ جیسے اور مخلوقات کا حال کہ وجود وعدم دونوں سے مرکب ہیں اور اصل یہی ہے۔ چناں چہ اہل فہم کو کہنے کی حاجت نہیں۔ تو وہ جزوِ وجودی ہی ان اوصاف میں مخلوق ہے اور باقی غیر مخلوق۔ کیوں کہ (وہ) معدوم ہے۔ باقی بہ وجہ غلطی کوئی اس کو موجود سمجھ کر خالق کی تلاش کرے، تو یہ اس کا قصور ہے۔ اور اگر یہ جواب بایں ہمہ سمجھ میں نہیں آتا کہ خلق بہ معنی پیدائش ہے، جس کا حاصل ظہور ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ظہور دونوں جا (جگہ) برابر موجود ہے۔ جیسے نور کو مثلاً ظہور ہوتا ہے، ایسے ہی سایے کا بھی ظہور ہوتا ہے۔ اگر چہ یہ

---

(۱) ”سو یہ ملاحظہ میدان کا بھی اگر چہ از قسم دید ہے، مگر یہ اور چیز کی دید ہے اور سیر باغ میں جو دید تھی، وہ اور چیز کی دید تھی۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ اگر علم سطح، عدم سطح پر منتہی نہ ہو اور عدم العلم پیدا نہ ہو، تو اندر کی سطح کو باہر کی سطح سے تمیز اور امتیاز حاصل نہ ہو۔ الحاصل، کبھی معدوم کو بہ وجہِ غلطیِ حاسّہ کے موجود سمجھ جاتے ہیں اور اس وجہ سے موافق قاعدۂ مذکورہ یہ شبہ گذر سکتا ہے کہ اگر یہی ہے کہ جو مخلوقات میں ہو، وہ سب خدا میں ہونا چاہئے، تو اوصافِ نقصان اور علاماتِ حدوث کے بھی مخلوقات میں ہیں، لازم ہے کہ یہ بھی خدا میں ضرور ہوں مثلاً: مکان، زمان، قد وقامت، رنگ وروپ، شکل وصورت۔“ (مطبع قاسمی دیوبند، ص:۲۱۳)

وجودی ہے اور وہ عدمی۔ تو اگر چہ سایہ کی نسبت ظہور کو ظہور کہنا ایسا ہی ہے، جیسے اس کی نسبت وجود کا کہنا، کیوں کہ یہاں بھی یہی ہے کہ عدمِ ظہور، مشتبہ بہ ظہور ہو گیا ہے، جیسے عدمِ نور مشتبہ بہ وجودِ سایہ ہو گیا ہے۔ مگر ہم پھر بھی بہ عونِ خداوندی جوابِ معقول رکھتے ہیں؛ بلکہ غور سے دیکھیے، تو جواب وہی ہے۔

وہ یہ ہے کہ نہ وجود صرف مخلوق ہے، نہ عدم صرف مخلوق ہے اشکالِ وجود و عدم یعنی حدود مخلوق ہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ وجود خود موجود ہے، اس کو کوئی کیا موجود کرے؟ علاوہ بریں صفتِ خداوندی ہے مثلِ ذاتِ خداوندی مخلوقِ خدا نہیں، جیسے ہماری ذات اور ہماری صفات ہماری حاصل کردہ نہیں، اور ہوں، تو کیوں کر ہوں؟ ہم جو کچھ کرتے ہیں، بہ وسیلۂ ذات وصفات یعنی علم وارادہ وقدرت وغیرہ کرتے ہیں۔ اگر ہماری ذات وصفات ہماری بنائی ہوئی ہوں، تو ذات وصفات سے پہلے ہماری ذات وصفات کا وجود لازم آئے۔ اور عدم مخلوق ہو، تو یوں ہو کہ عدم، موصوف بہ وجود ہو۔ مگر اس کو کون نہیں جانتا کہ محال ہے؟ اور کیوں نہ ہو؟ خود عدم تو موصوف بہ وجود کیا ہوگا؟ اگر کہیں وجود ہوتا ہے، تو وہ عدم کے آتے ہی اڑ جاتا ہے۔ (۱)

ہاں یہ مسلّم کہ وجود، قابلِ عطا واعطاء ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ خلق اور ہے اور اعطاء اور ہے۔ خلق کے لئے ضرور ہے کہ مخلوق قبلِ خلق موجود نہ ہو اور اعطاء کے لئے ضرور ہے کہ قبلِ اعطاء معطی کے پاس موجود ہو۔ غرض، وجود کے مخلوق نہ ہونے سے اس کا عطائے خداوندی نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ جو یوں کہا جائے کہ اس وقت وجودِ مخلوقات عطائے خداوندی نہ رہے گا۔ ہاں اگر وجود کو مخلوق کہیں، تو یہ بات ضرور لازم آئے گی کہ خالق کے پاس قبلِ وجود، وجود نہ ہو۔ کیوں کہ خلق بہ معنی پیدائش وایجاد (ہے) اور ایجاد اور پیدا کرنا وہیں بولتے ہیں، جہاں وہ شئی پہلے نہ تھی اور پھر حاصل ہوئی۔ چناں چہ بولتے ہیں (کہ) فلانے شخص نے مال پیدا کیا، یا عزت پیدا کی۔ علی ہذا القیاس، اور جب قبلِ خلق وجود، خدا کے یہاں وجود نہ ہوا، تو اس کے یہی معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ موجود نہیں۔

---

(۱) مکان، زمان، قد وقامت، رنگ وروپ، شکل وصورت وغیرہ مخلوق کے اوصاف ہیں۔ جو اس کے جزو عدم کے پرتو ہیں جو مذکورہ تحقیق کے مطابق مخلوق کی ترکیب میں شامل ہیں۔ اس پر اگر کسی کو یہ شبہ ہوا کہ ان ہی اوصاف (جو جزو عدمی کا پرتو ہیں) کو اگر خدا تعالیٰ کا فیض نہ کہا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ یہ اوصاف خدا تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں حالاں کہ یہ خلاف واقع معلوم ہوتا ہے۔ دراصل جواب یہ ہے کہ مخلوق تو موجودات کو کہنا چاہیے۔ اور یہ اوصاف چوں کہ عدمی ہیں، اس لئے مناسب معلوم نہیں ہوتا کہ معدومات کو مخلوقات میں شمار کیا جائے۔ مگر سب سے پہلے ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ ''خلق'' کہتے کسے ہیں؟ ''خلق'' کے معنی پیدائش کے ہیں، جس کا حاصل ظہور ہے، اور ظہور دونوں جگہ برابر موجود ہے جیسے نور کا ظہور ہوتا ہے، ایسے ہی ظلمت کا بھی ظہور ہوتا ہے اگر چہ نور وجود کی چیز ہے اور ظلمت عدمی۔ اس لحاظ سے نہ صرف وجود مخلوق ہے، اور نہ صرف عدم مخلوق ہے، بلکہ، عدم وجود یہ یہ دونوں حدود مخلوق ہیں کہ ''ایجاد'' سے پہلے تو عدم تھا، اور ایجاد کے بعد خلق ہو گیا۔

الغرض، اگر وہ اوصاف۔ جو خدا تعالیٰ میں نہیں پائے جاتے۔ مخلوق ہیں، تو ان کے مخلوق ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اوصاف، خدا تعالیٰ میں بھی ہوں۔ ہاں عطا کہیے یا ان اوصاف کو وجودی کہیے، تو البتہ پھر ان کا خدائے تعالیٰ میں ہونا ضرور ہے۔ اور اگر عدمی کہیے، یا مرکب من الوجود والعدم، تو پھر ہر گز یہ بات لازم نہیں آتی۔ خود وجود اور لوازمِ ذاتِ وجود کا اول خدا تعالیٰ میں ہونا ضروری ہے۔ کیوں کہ وجودِ کائنات، ذاتی اور خانہ زاد نہیں، بالضرور ان کے وجود کے لئے کوئی ایسا موجود چاہیے، جس کا وجود اس کا خانہ زاد ہو، مستعار نہ ہو۔ وہ کون ہے؟ خدا ہے اور جب وجودِ کائنات، عطائے خدا ٹھہرا، تو لوازمِ ذاتِ وجودی بھی وہیں کا فیض ہوا اور اول وہیں ہوں گے۔

بالجملہ، خلق اور پیدا کرنا اور چیز ہے اور اعطاء اور دینا اور چیز۔ اشکال اور صور مخلوق ہیں اور وجود اور کمالاتِ وجود عطائے خدا۔ اس لئے جیسے یہ ضرور ہے کہ اشکال وصور وہاں نہ ہوں، ایسے ہی یہ بھی ضروری ہے کہ وجود اور لوازمِ وجود وہاں اول ہوں۔ اور سوا اس کے اور (دوسری) کائنات میں اس کے بعد ہوں۔

غرض، فاعل کو فاعل جب ہی کہیں گے، جب وصفِ فاعلیت بھی اس کے ساتھ منضم ہو۔ اور قابل جبھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام موانع بیچ میں سے اٹھ جائیں۔ سو کاتب، قلم وغیرہ سے وصفِ فاعلیت سیاہی میں آجاتا ہے اور مہرے سے بہ وجہ صفائی، کاغذ میں وصفِ قابلیت بڑھ جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ کاتب کو معطیِ سیاہی ظاہر میں سمجھتے ہیں، ورنہ نظر کو تیز کر کے دیکھیں، تو رنگِ سیاہی روشنائی کے خزانے میں ہے۔ اس کا وصف، اسی کی ملک، بہ طور غلام خانہ زاد یہ رنگ اس کے ساتھ ہے۔ کاتب وقلم اس کے حق میں ایک سامانِ بار برداری ہے، اصل میں دینے والا نہیں۔ معطی یعنی دینے والا وہ ہوگا، جو مالک اور قابض ہوگا۔ سو یہ بات فی الحقیقت اگر پائی جاتی ہے، تو اسی چیز میں پائی جاتی ہے، جس کے حق میں عطا وصفِ ذاتی اور صفتِ خانہ زادہ ہو۔ سو جس صاحب کا جی چاہے، غور فرما کر فرمائیں کہ یہ بات روشنائی میں موجود ہے، یا کاتب میں؟

ہاں اگر دینے کے یہ معنی ہوں کہ کسی کا وصف کہیں پہنچا دے، تو پھر تو کاتب اور قلم بھی اگر معطی کہیں، تو بجا ہے۔ مگر اہل فہم پر روشن ہوگا کہ یہ وہ بات ہے، جو خادم اور غلام اور خادم کیا کرتے، یا بار برداری کی گاڑی، ٹٹو، گدھے سے ظہور میں آتی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی شخص کے پاس کوئی ہدیہ کسی غلام یا خادم کے ہاتھ بھیجے، یا کسی گاڑی، یا ٹٹو پر لاد پھاند کر پہنچا دے، تو گو بہ ظاہر وہ غلام وخادم وغیرہ اس ہدیہ کے دینے والے معلوم ہوتے ہیں، پر اہل عقل خود سمجھتے ہیں کہ دینے والا کون ہے؟ اور یہ کون ہے؟

مگر ہاں، اس مثال سے شاید یہ شبہ پیدا ہو کہ دینے والے کو بھی ضرور نہیں کہ دوسروں کو وصف ہی دیا کرے؟ پھر یہ کیوں کر کہہ دیا کہ معطی حقیقت میں وہی ہوتا ہے، جس کے حق میں عطا، وصفِ ذاتی اور

خانہ زاد ہو، مگر غور سے دیکھئے، تو رسمی ہدیوں کے لینے، دینے میں بھی اصل میں داد وسند وصف ہی ہوا کرتا ہے۔ مطبع قاسمی کے نسخے میں اس کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے۔(۱)

تفصیل اس اجمال کی ایک تفصیل پر موقوف ہے۔ عطاء کی بہ ظاہر دو قسمیں ہیں: اگرچہ فی الواقع ایک قسم دوسری ہی قسم کے اقسام میں سے ہو، وہ دو قسمیں کون کون ہیں؟ ایک تو عطائے جسمی، دوسری عطائے وصفی۔

عطائے وصفی کی مثال درکار ہے، تو لیجئے! آگ سے پانی گرم ہوتا ہے، تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ آگ، وصفِ حرارت، پانی کو عطا کرتی ہے۔ اور عطائے جسمی کی مثال، بے کہے خود ظاہر ہے۔ روپیہ، پیسہ، کپڑا، لتا وغیرہ اشیاء۔ جو بنی آدم آپس میں ہدیہ لیتے دیتے ہیں۔ تو ان میں اجسام کا دینا لینا ہوتا ہے اور رسمی ہدیوں سے ہماری غرض یہی عطائے جسمی تھی۔

بعد اس تفصیل کے یہ گذارش ہے کہ عطائے وصفی میں تو دینے والے کا وصف لینے والے کو پہنچتا ہی تھا، پر عطائے جسمی میں بھی وصفِ معطی ہی لینے والے کی جانب آتا ہے۔ اگرچہ بہ ظاہر ایک جسم کا پہنچنا، پہنچانا معلوم ہوتا ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہدیہ سے غرض یہ ہوتی ہے کہ جس کو دیجئے، اس کو اپنے قائم مقام کر دیجئے اور اس کا مالک بنا دیجئے، ورنہ قبل عطائے وصفِ مالکیت کسی چیز کے دے دینے سے ہدیہ متحقق نہیں ہوتا۔ روپیہ پیسہ وغیرہ کا داروغہ اور خزانچی کے حوالے کر دینا، یا بائع کا مشتری کو، مشتری کا بائع کو دیکھنے بھالنے کے لئے سپرد کر دینا، ہدیہ نہیں سمجھا جاتا۔ اگر ہدیوں میں اتنا ہی مضمون ہوتا، جس کو دینا کہتے ہیں، تو ان تمام صورتوں میں ہدیہ ہی ہوا کرتا۔

بالجملہ، ان تین چیزوں کے سوا۔ جن کا ذکر اوپر گذرا۔ کسی چیز کے پیدا ہونے میں اگر اور چیز کو بھی

---

(۱) مطبع قاسمی کے نسخے میں اس کے بعد اس طرح ہے: "عطاء اور حدوث کے اجزاء

تفصیل اس اجمال کی مناسب مقام کے پوچھو، تو یہ ہے کہ ہر عطا کے لئے کم سے کم تین چیزوں کی ضرورت ہے:

(۱) ایک دینے والا (۲) ایک لینے والا (۳) ایک وہ شئی، جس میں سے دیجئے یا جس کو دیجئے، مثلاً: آفتاب جو زمین کو نور عطا کرتا ہے، تو اس نور کے عطا کرنے میں ایک تو خود آفتاب کی ضرورت ہے اور ایک زمین کی حاجت ہے، جس کو عطا کرے، اور ایک نور کی حاجت ہے، جس میں سے عطا کرے۔ ان تینوں چیزوں کے سوا اگر کہیں کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے، تو وہ چیز اگرچہ کہنے کو چوتھی چیز ہوتی ہے، پر حقیقت میں دینے والے، یا لینے والے کی متمم ہوتی ہے، مثلاً لکھنے میں فقط روشنائی و رنگ سیاہ اور کاغذ ہی کی ضرورت نہیں؟ کاتب، قلم اور قلم تراش اور قط زن اور کبھی کاغذ پر مہرے کی بھی ضرورت ہے۔ سو اگرچہ معطی (سیاہی) یعنی رنگِ سیاہ و روشنائی ہے، مگر جیسے قلم تراش اور قط زن قلم کی متمم ہیں، کاتب اور قلم عطا کرنے میں وہ روشنائی کے متمم ہیں۔ علی ہذا القیاس، کاغذ پر مہرہ کرنا عطائے مذکور کے لے لینے میں کاغذ کا متمم ہے۔" (ص: ۲۱۸)

دخل ہے، تو وہ ان ہی تین چیزوں کی متمم ہے۔ مگر جیسے وصفِ حادث کی حقیقت اور صفتِ نوزاد کی اصل فاعل کی جانب سے آتی ہے، یعنی اس طرف سے، جہاں وہ وصف ایک صفتِ خانہ زاد ہو، ایسے ہی اس وصفِ حادث اور صفتِ نوزاد کو شکل وصورت قابل کی جانب سے عطا ہوتی ہے۔ مثلاً نورِ آفتاب اگر کسی روشن دان میں آتا ہے اور چاندنا مکان میں ہو جاتا ہے، تو اس چاندنی میں نورانیت اور چمک تو۔ جو چاندنی کی اصل ہے۔ آفتاب کا فیض ہے۔ اور یہ شکل وصورت کہ کبھی بہ شکل دائرہ ہے، کبھی بہ شکل مربع و مستطیل ہے، کہیں مثلث ہے، کہیں آئینہ روشن دان کا رنگ بھی مثلاً ساتھ لگا ہوا ہے۔ یہ ساری خصوصیتیں اسی طرف کا فیض ہے، آفتاب کا پرتو نہیں۔ آفتاب کا پرتو فقط ایک وہی چمک ہے اور کچھ نہیں۔ ہاں یہ بات مسلّم کہ ہے سب کچھ آفتاب ہی کے باعث۔ اگر آفتاب اور آفتاب کا نور نہ ہو، تو یہ شکلیں اور صورتیں پیدا نہیں ہوسکتیں۔ اس لئے اگر یوں کہا جائے کہ تمام صورتیں اچھی ہوں، یا بری ہوں، آفتاب ہی کی طرف سے ہیں، تو ویسا ہی صحیح ہوگا، جیسا یہ صحیح ہے کہ آفتاب کے خزانے میں سوا نور کے کچھ نہیں۔ (۱)

❁ ..... ❁ ..... ❁

---

(۲۷) حضرت حجۃ الاسلامؒ کی اصطلاح میں عطا کی دو قسمیں ہیں (۱) عطاء جسمی (۲) عطاء وصفی

''عطاء جسمی'' جیسے روپیہ پیسہ کپڑا لتا اور دیگر مادی اشیاء کا کسی کو مالک بنا دیا جائے اور عطاء وصفی کی مثال جیسے آگ وصفِ حرارت، پانی وغیرہ کو دیتی ہے۔

اس تمہید کے بعد حجۃ الاسلامؒ نے بڑی دقیق بات فرمائی کہ ''عطاء وصفی میں تو دینے والے کا وصف لینے والے کو پہنچتا ہی تھا پر عطاء جسمی میں بھی وصفِ معطی ہی لینے والے کی جانب آتا ہے اگر چہ بظاہر ایک جسم ہی کا پہنچنا معلوم ہوتا ہو۔''

وصفِ معطی کیا ہے؟ یہ درحقیقت وصفِ مالکیت ہے جو معطی لینے والے کو عطا کرتا ہے، اگر وصفِ مالکیت معطی کی طرف سے لینے والے کی طرف منتقل نہ ہو تو اعطاء بھی متحقق نہیں ہوتا۔

مضمون سابق میں ہے کہ ہر عطاء کے لئے کم از کم تین چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، ایک دینے والے کی، دوم لینے والے کی، سوم اس چیز کی جس کو دیا یا لیا جائے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے سورج، زمین کو روشنی پہونچاتا ہے۔ تو اس روشنی کے پہونچانے میں خود سورج کی ضرورت ہے جو سورج سے زمین کو ملتی ہے۔ ان تینوں چیزوں کے علاوہ اگر تمہیں کسی چوتھی چیز کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ ان تین چیزوں کے لئے متمّم (اتمام اور تکمیل کرنے والی) کے درجہ میں ہوتی ہے جیسے لکھنے کے لئے کاتب، قلم اور کاغذ کے علاوہ چوتھی چیز فعل کتابت کی تکمیل وتمم کے لئے درکار ہوتی ہے وہ قلم تراش، کاغذ کے نیچے رکھنے کے لئے پیڈ یا گتا، قلم پر لگی ہوئی زائد روشنائی کو صاف کرنے کے لئے کپڑا، اگر کوئی حرف غلط لکھا جائے تو اس کو مٹانے کے لئے ربّر، کاغذ پر لائن ڈالنے کے لئے مسطر (فٹہ) اور اگر کاغذ کے حاشیہ پر خوبصورتی کے لئے کچھ ڈیزائننگ مطلوب ہو تو اس کے لئے سرخ یا سبز رنگ کی روشنی وغیرہ کا استعمال۔ یہ سب چیزیں کتابت کے لئے متمم اور مکمّل کے درجہ میں ہوتی ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۵۴

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے،

امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

مگر اس طرح یہ بھی تسلیم کرنا ضرور ہوگا کہ عالم میں برائی ہو، یا بھلائی، سب اللہ ہی کی بنائی ہوئی ہے اور اسی کی طرف سے ہے، پر اس کے خزانے اور اس کے گھر میں سوا بھلائی کے اور کچھ نہیں۔ وجہ اس کی بھی وہی ہے کہ برائی نام ہے نقصان کا، جو بہ وجہ عدم پیدا ہوتا ہے، کیوں کہ نقصان کمی کو کہتے ہیں۔ اس صورت میں شر اور برائی اس جزوِ عدمی کی باعث ہوگی۔ مگر اسی خیال پر بھلا، خیر اور خوبی سب اس جزوِ وجودی سے حاصل ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وجود، خیر محض ہے۔ اور خدا کے خزانے اور اس کے ہاتھ میں سوائے خیر کے اور کچھ نہیں۔

بالجملہ، شکل صورت اور جن کو شکل وصورت لازم ہے۔ جیسے قد وقامت، رنگ وروپ (اور) سوا ان کے اور جتنی تحدیدیں ہیں۔ قابل کی طرف سے حاصل ہوتی ہیں، فاعل کی طرف سے حاصل نہیں ہوتیں۔ جو یہ شبہ ہو کہ یہ اوصاف بھی مخلوقات میں موجود ہیں، اس لئے ان اوصاف کا خدا میں ہونا لازم آئے گا۔ ہاں یہ سب اوصاف قابل کی طرف سے آتے ہیں اور بے شک قابل میں یہ اوصاف اصلی اور ذاتی ہوتے ہیں۔

سو اگر بالفرض خدا کی طرف سے یہ اوصاف آئے ہوں، تو خدا کو قابل کہنا پڑے گا۔ مگر مخدومِ من!

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

خداوندِ عالم کوکسی وصف کا قابل نہیں کہہ سکتے۔ ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ جس وصف، جس بات کا وہ قابل ہے، وہ پہلے سے (اس میں) نہ تھی۔ سوتم ہی فرماؤ! یہ عدم کا شعبہ ہے کہ نہیں؟ اوراس صورت میں خدا کے وجود کو ایک منتہی اور متناہی اور محدود چیز کہیں گے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ جب کسی موجود میں کسی چیز کا عدم ہوگا، تو وہ چیز اس موجود کی حد سے خارج ہوگی اور یہ کہنا پڑے گا کہ وہ چیز وہاں ہے، یہاں نہیں اور اس موصوف میں یہاں تک اوصاف اور یہاں تک کمالات تھے۔ مگراس میں صاف اس بات کا اقرار ہے کہ وہ موجود محدود الوجود ہے۔ مگر ابھی ہم نے ثابت کیا ہے کہ خدا کا وجود غیر محدود ہے۔ اس لئے اس بات پر یقین کرنا ضرور پڑا کہ خداوندِ بے نیاز اپنی ذاتِ بابرکات میں سب قسم کے وجود رکھتا ہے اور کسی قسم کا وہاں عدم نہیں، جو کسی وصف کے قبول کا احتمال ہو اور نیز اس صورت میں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ اگر خداوندِ بے نیاز کسی وصف کا قابل ہے، تو وہ وصف جس طرف سے آیا ہے، وہاں خانہ زاد ہوگا اور چوں کہ اس وقت اوصافِ وجود یہ میں کلام ہے، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ یہ وصف اس کے حق میں خانہ زاد اور اصلی ہے۔

مگر اوصافِ وجودی اسی کے خانہ زاد ہیں، جس کے حق میں خود وجود خانہ زاد ہے۔ اور وجود کی لاتناہی اور اس کا غیر محدود ہونا ابھی ثابت ہوا ہے۔ اس لئے خدا کے سوا اگر کسی اور میں بھی وجود، غیر محدود ہوگا، تو پھر دونوں جگہ محدود ہی ہوگا، غیر محدود نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں خدا کا وجود اس دوسرے میں نہ ہوگا اور اس دوسرے کا وجود خدا میں نہ ہوگا اور پہلے ثابت ہو چکا کہ خدا کا وجود غیر محدود ہے۔ یعنی ہر قسم کے وجود اس میں موجود ہیں۔

علاوہ بریں، اس وقت دونوں باہم مماثل ہوں گے اور پھر دونوں ایک محل میں موجود، یعنی ایسی طرح مجتمع، جیسے فرض کرو دو شخص ایک چیز اور ایک محل میں مجتمع ہو جائیں۔ مگر یہ بات ایسی محال ہے کہ کسی دیوانے کو بھی آج تک اس میں تامل نہیں ہوا۔ پھر کوئی صاحب، انصاف سے فرمائیں کہ مخلوقات کا وجود تو ایسا قوی ہو کہ اپنے مماثل کو اپنے محل میں نہ آنے دے۔ اور خدا کا وجود ایسا ضعیف و ناتواں ہو کہ ہر کوئی اس کو دبا لے اور اس کے مقام میں سما جائے۔

یہ بات اگر فرض کیجئے، تو یہ معنی ہوں کہ جیسے ایک چراغ کا نور، اول ضعیف ہوتا ہے اور اس سبب سے دوسرے چراغ کے نور کے آجانے کی گنجائش ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ دوسرے چراغ کے نور سے مل کر قوی ہو جاتا ہے، ایسے ہی ایک خدا کا وجود دوسرے خدا کے وجود سے اگر ایسی طرح ملیں کہ دونوں کا محل و مقام ایک ہو اور دونوں مل کر ایک ہو جائیں، تو یہ معنی ہوں کہ ایک ایک خدا کا وجود ضعیف ہے۔ پر دونوں ملتے ہیں، تو قوی ہو جاتے ہیں۔ ورنہ بعد درصورتِ لاتناہی سوا اس کے اجتماع کے اور کوئی صورت نہ ہوگی۔

مگر اول تو یہ بات خدائی کی منافی (ہے) خدا کی ذات وصفات کے اوپر کوئی مرتبہ ہو، تو پھر اس (مرتبے) کو خدا کیوں کہیں گے؟ اسی مرتبے کو خدا کہیں گے۔

دوسرے لا تناہی مفروض کو غور سے دیکھئے، تو وہی مانع تسلیم ضعفِ مذکور ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں بہ اعتبار مراتب، خدا کا وجود متناہی اور محدود ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے آگے اور مرتبہ نکل آیا۔ اس صورت میں وہ لا تناہی۔ جو بہ دلائل واضحہ ثابت ہو چکی۔ مانع تسلیم تعددِ خداوندی ہوگی۔

الغرض، خداوندِ بے نیاز کسی وصفِ وجودی کا قابل نہیں اور اس وجہ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ بے شک وہ محلِ اوصافِ خارجیہ نہیں ہوسکتا۔ مگر اس صورت میں اس کے لئے کوئی صورت وشکل بے معنی تحدید معروف نہ ہوگی اور علی ہذا القیاس جو اوصافِ مستلزم شکل وتحدید مذکور ہیں۔ جیسے قد وقامت، رنگ وروپ، مکان زمان وغیرہ۔ ہرگز نہ ہوں گے۔ (۱)

---

(۱) دنیا میں جو کچھ بھی اچھا برا ہے، سب اللہ ہی کی طرف سے ہے اور سب کچھ اسی کا خلق کردہ ہے یہ ضروریاتِ ایمان میں سے ہے، مگر یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ خدا کے خزانے میں خیر ہی خیر ہے، شر اور برائی اس کے خزانے میں نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ برائی دراصل نقصان کا نام ہے اور نقصان کمی کو کہتے ہیں، جو انسان کے اندر تو ہوسکتی ہے خدا میں نہیں ہوسکتی کیونکہ کمی جز وعدمی کی وجہ سے پیدا ہوسکتی ہے اور جز وعدمی انسان کے اندر ہوتا ہے، خدا کی ذات وجود ہی وجود ہے اس میں عدم کا شائبہ بھی نہیں۔ ایسے اوصاف جو کمی ونقصان پر دلالت کرتے ہیں اگر بالفرض ان کا باعث اللہ تعالیٰ کی ذات ہو تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ان اوصاف کے لئے قابل ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کو کسی وصف کا قابل نہیں کہہ سکتے، کیونکہ ''قابل'' کے معنی تو یہ ہیں کہ جو وصف پہلے سے موجود نہیں تھا وہ بعد میں موجود ہوگیا یہ باطل ہے، کیونکہ اس سے ذات باری میں عدم لازم آتا ہے اور اس کے وجود کو منتہی اور محدود بھی کہنا پڑے گا کیونکہ جب کسی موجود میں کسی چیز کا عدم ہوگا تو وہ اس موجود چیز کی حد سے خارج ہوگا اور یہ کہنا پڑے گا کہ وہ چیز خارج میں تھی وجود میں نہیں تھی، اور اس موصوف میں اس حد تک اوصاف اور کمالات ہیں، ظاہر ہے کہ اس سے موصوف کا محدود ہونا لازم آتا ہے حالانکہ موصوف (خدا تعالیٰ) غیر محدود ہے نیز اس صورت میں یہ بھی کہنا پڑے گا کہ خدا تعالیٰ کسی وصف کا قابل ہے تو وہ وصف جس طرف سے آیا ہے وہاں ذاتی ہوگا۔ اس سے ''قابل'' کے معنی کی بھی وضاحت ہوگئی۔ اب یہ بھی جاننے اور سمجھنے کی ضرورت ہے کہ خدا تعالیٰ کے وجود کے سوا اگر کسی اور کا وجود بھی غیر متناہی اور غیر محدود ہو تو اس سے کیا خرابی لازم آتی ہے؟ دراصل خدا کے سوا اگر کسی اور کا وجود بھی غیر متناہی اور غیر محدود ہوگا تو پھر دونوں جگہ محدود اور متناہی ہوگا اس واسطے کہ اس صورت میں خدا تعالیٰ کا وجود اس دوسرے کے وجود میں نہ ہوگا اور اس دوسرے کا وجود خدا کے وجود میں نہ ہوگا اس وقت دونوں وجود، باہم متماثل (مشابہ) ہوں گے اور ایک محل میں مجتمع ہوں گے جیسے فرض کیجئے دو شخص ایک شئی اور ایک محل میں مجتمع ہو جائیں، مگر یہ بات ظاہر البطلان ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مخلوق کا وجود ایسا قوی ہو کہ اپنے مماثل کو اپنے محل میں نہ آنے دے اور خالق کا وجود (نعوذ باللہ) ایسا ضعیف ہو کہ مخلوق اس کے محل میں داخل ہو جائے۔ اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔ جیسے ایک چراغ کی روشنی دھیمی ہو، اور دوسرے کی تیز، اور دونوں برابر میں رکھے ہوئے ہوں تو اس صورت میں جس چراغ کی روشنی تیز ہوتی ہے وہ کمزور روشنی والے چراغ کے محل میں داخل ہو جاتی ہے۔ مگر کمزور روشنی والے چراغ کی روشنی کو اپنی حدود میں داخل نہیں ہونے دیتی۔ جس سے یہ تو ہوتا ہے کہ کمزور روشنی والا چراغ۔ تیز روشنی والے چراغ کی روشنی سے طاقت حاصل کرتا ہے مگر یہ نہیں ہوتا کہ تیز روشنی والا چراغ، کمزور روشنی والے چراغ سے کچھ قوت حاصل کرے۔ ...... بقیہ حاشیہ اگلے ص: پر......

مگر جب وہ کسی کا قابل نہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں غیر محدود ہے۔ یعنی سب قسم کے کمالات اپنی ذات میں رکھتا ہے، ساری خوبیاں اس کے حق میں خانہ زاد ہیں۔ تو اس کا بھی کوئی قابل نہ ہوگا۔ کیوں کہ جہاں کسی وصف، یا کسی امر کی نسبت اتنی بات تسلیم کی جائے گی کہ اس کے لئے کوئی قابل ہے، تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ خدا قابل کا محتاج ہے۔ اور مثل دھوپ، بے قابل ومحل کہیں قرار نہیں پکڑ سکتا۔ یعنی جیسے دھوپ اپنے موجود ہونے میں زمین وغیرہ کی محتاج ہے، ایسے ہی خدا کا وجود اپنے موجود ہونے میں قابل کا منتظر اور اس کا محتاج۔ علاوہ بریں اس کے ساتھ یہ بھی ضرور ہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کے لئے کوئی اصل بھی ہے، جس کے حق میں یہ وصفِ خانہ زاد ہے اور اس کا محتاج ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قابل کی ضرورت بعد اس اصل کے ہوتی ہے، جس سے وجود ملتا ہے اور جس کو ہم نے بارہا فاعل کہہ کے تعبیر کیا ہے۔

باقی رہی یہ بات۔ کہ فاعل کی ضرورت پیدا ہونے والی چیز کو اول ہوتی ہے اور قابل کی ضرورت اس کے بعد۔ خود اس بیان ہی سے ظاہر ہے۔ اس لئے کہ فاعل کے معنی یہی ہیں کہ کس چیز کو بنائے۔ علی ہذا القیاس اصل کے معنی سے بھی یہی بات ظاہر ہے کہ اس سے کوئی شی نکلے۔ ادھر قابل کے مفہوم میں یہ بات رکھی ہوئی ہے کہ کہیں کی آئی ہوئی کسی بات کو قبول کرلے اور اپنے اندر رکھ لے۔ سو جو شخص ان دونوں باتوں کو سنے گا، وہ بے کہے آپ اس بات کو تسلیم کرلے گا کہ شئی حادث یعنی نوزاد کو اول تو فاعل کی ضرورت ہے۔ دوسرے مرتبے میں قابل کی حاجت۔ کیوں کہ اشیائے نوزاد میں وجود تو اصلی ہے اور شکل اس پر عارض۔ اور ظاہر ہے کہ اصلی شئی، عارض پر مقدم ہوتی ہے۔ اس لئے فاعل کی ضرورت اول ہوگی اور قابل کی اس کے بعد۔

❁ …… ❁ …… ❁

……پچھلے ص: کا بقیہ…… ایسے ہی فرض کیجئے کہ ایک خدا کا وجود دوسرے خدا کے وجود سے اگر اس طرح مل جائے کہ دونوں کا محل اور مقام ایک ہو اور دونوں مل کر ایک ہو جائیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک ایک خدا کا وجود الگ الگ تو کمزور ہے مگر دونوں جب مل جاتے ہیں تو قوی ہو جاتا ہے اور یہ صورت خدا کے منافی ہے کیونکہ جو پہلے کمزور تھا اور بعد میں طاقتور ہو گیا وہ خدا نہیں ہو سکتا۔ خدا تو وہ ہے جو ازل سے قوی اور طاقتور ہے یہ نہیں کہ ازل میں کمزور تھا اور بعد میں زور والا ہو گیا، اگر ایسا فرض کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ پہلے قوت معدوم تھی۔ چونکہ اس سے خدا کا وجود اور عدم سے مرکب ہونا لازم آتا ہے، اس لئے یہ صریح البطلان ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے۔ پھر اس روشن حقیقت کو کیسے نظر انداز کیا جائے کہ خدا کی ذات اور صفات کے اوپر کوئی اور مرتبہ نہیں ہے۔ اگر کوئی اور وجود بھی اس کی طرح غیر متناہی ہوگا تو اس صورت میں خدا تعالیٰ کی ذات وصفات بھی متناہی ہوں گی کیوں ایک متناہی، دوسرے متناہی کے صفت ''متناہی'' میں مماثل ہوتا ہے۔ اس لئے خدا کا مماثل ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ باطل ہے۔ قرآن کریم میں بڑی صراحت کے ساتھ اعلان ہے ''**لیس کمثله شیء**'' اس کے مثل کوئی شئی نہیں۔ ''**لم یکن له کفواً احد**'' اس کا ہمسر اور کوئی مثیل نہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۵۵

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

الغرض، خداوندِ عالم جیسے کسی کا قابل نہیں، خداوندِ عالم کا قابل بھیے کوئی نہیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں قطع نظر احتیاجِ قابل، خداوندِ عالم کو کسی اصل اور فاعل کی بھی ضرورت ہوگی، جس کے حق میں خداوندِ عالم ایک وصفِ خانہ زاد ہو۔ سوتم ہی کہوا گراپنی احتیاج، اصل وفاعل ہے، تو پھر خداوندِ عالم کو خدا کہنا ہی غلط ہے۔ خداوندِ عالم کو خدا تو اس لئے کہتے تھے کہ وہ خود اپنی ذات سے موجود ہے، کسی فاعل کی اس کو احتیاج نہیں اور کسی اصل کا وہ محتاج نہیں۔ جب وہ بھی کسی اور ہی کا محتاج نکلا، تو پھر اسی کو خدا کیوں نہ کہیں گے؟ اور مثال ہی کی ضرورت ہے، تو لیجئے! حرارتِ آبِ گرم اور نورِارض۔ جس کو دھوپ کہتے ہیں۔ اپنے وجود میں دو چیزوں کی محتاج ہیں: ایک تو اس آتش وآفتاب کی، جس سے ان کے وجود کی نکاسی ہے۔ یعنی جہاں سے ان کا وجود نکلتا ہے۔ دوسرے اس آب وزمین کی، جس پر یہ دونوں قرار پکڑتے ہیں۔ سو آتش وآفتاب تو حرارتِ آبِ گرم اور نورِ زمین، یعنی دھوپ کے لئے اصل اور مخرج اور فاعل ہیں۔ اور خود آبِ گرم اور زمین اس حرارت اور دھوپ کے لئے مقر اور محل اور جائے قرار اور قابل ہیں۔ اگر یہ دونوں جانبیں نہ ہوں، تو پھر حرارتِ آب اور دھوپ کے وجود کی کوئی صورت نہیں۔ اور جب ان دونوں کی ضرورت ہوئی، تو پھر اس بات کا تسلیم کرنا ضرور ہے کہ آفتاب میں نور اور آتش میں حرارت، وصفِ ذاتی اور خانہ زاد ہے، کسی

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اور کا فیض نہیں۔ ورنہ پھر ہم اسی اصل کو۔ جہاں سے آفتاب و آتش بھی عالم اسباب میں مستفید ہوتے ہیں۔ حرارت اور نور کی اصل، فاعل کہیں گے۔

غرض، اس کا ماننا لازم ہے کہ اصل و مخرج میں وہ وصف۔ جو قابل میں آتا ہے۔ ذاتی اور خانہ زاد ہو۔ سو یہ وہی بات ہے، جس کے ہم مدعی ہوئے تھے اور یہ کہا تھا کہ امرِ نوزاد کے وجود کے لئے کم سے کم تین چیزوں کی ضرورت ہے: ایک فاعل۔ ایک قابل۔ ایک وہ وصف، جو فاعل کے حق میں ذاتی اور خانہ زاد ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ کسی فاعل کا وصفِ ذاتی کسی قابل میں اس طرح نہیں آجاتا کہ اصل و فاعل میں اس کا نام ونشان بھی باقی نہ رہے۔ اور نہ یہ ہوسکتا ہے کہ وصفِ ذاتیٔ مذکور منقسم ہوکر کچھ تو فاعل اور اصل میں رہ جائے اور کچھ قابل میں آجائے۔ اگر یہ ہوا کرے، تو وصفِ مذکور کا اصل کے حق میں ذاتی ہونا غلط ہوجائے؛ بلکہ اس صورت میں فاعل اور قابل، وصفِ مذکور کی نسبت دونوں برابر ہوجائیں۔ اور یہ فرق۔ کہ اس کے حق میں یہ وصفِ ذاتی ہے اور اس کے حق میں وصفِ عرضی، اس کے حق میں یہ وصف خانہ زاد ہے اور اس کے حق میں مستعار۔ غلط ہوجائے۔

کیوں کہ اس صورت میں قصہ ایسا ہوگا جیسا فرض کیجئے! ایک گھڑے میں سے پانی نکالا اور دوسرے میں ڈال لیا۔ یا ایک فانوس میں سے شمع نکال کر دوسری فانوس میں رکھ لی۔ جیسے یہاں پانی کے لئے نہ یہ گھڑا معدن ہوتا ہے، نہ وہ۔ نہ یہ فانوس نور کی اصل اور مخرج ہے نہ وہ ایسی ہے۔ درصورتِ مرقومۂ بالا نہ فاعل کو اصلِ وصفِ معلوم کہہ سکیں گے، نہ قابل کو۔ سو وصفِ مذکور اگر بالکل قابل ہی میں آجائے، تب تو یہ بات خوب ہی ظاہر ہے۔ اور اگر تقسیم ہوکر کچھ اصل میں رہا اور کچھ قابل اور محل میں آگیا، تو جس قدر وہاں سے یہاں آگیا، اسی قدر میں یہ کہنا پڑے گا کہ اس قدر نہ اصل اور فاعل کے حق میں خانہ زاد ہے اور نہ محل اور قابل کے حق میں خانہ زاد۔

بہر حال، یہ کہنا پڑے گا کہ وصفِ واحد یہاں بھی ہے اور وہاں بھی ہے۔ مگر اس کے معنی سوا اس کے اور کیا ہیں؟ کہ ایک وصف کو دونوں طرف انتساب ہے۔ مثلاً دھوپ ایک سطحِ نورانی ہے۔ زمین کے ساتھ بھی اس کو رابطہ ہے اور ان شعاعوں کے ساتھ بھی، جو اس پر واقع ہوتی ہیں۔ اگر فرق ہے، تو اتنا فرق ہے کہ شعاعوں کے حق میں یہ نورانیت ایک وصفِ خانہ زادہ اور زمین کے حق میں خانہ زاد نہیں، مستعار ہے۔ علی ہذا القیاس وہ شعاعوں کا مجموعہ۔ جن کے وقوع سے زمین پر ایک سطحِ نورانی پیدا ہوتی ہے اور ایک نورِ مجسم معلوم ہوتا ہے۔ اس بُعد کے حق میں، جس کو جوِّ سماء کہتے ہیں، عرضی اور مستعار ہے اور آفتاب کے حق میں اصلی اور خانہ زاد۔

الغرض، ایسے اوصاف کو۔ جو ایک جانب سے دوسری جانب جاتے ہیں۔ دونوں طرفوں کے ساتھ رابطہ ہوتا ہے اور دونوں جانبوں کے ساتھ نسبت ہوا کرتی ہے۔ اگر فرق ہوتا ہے، تو وہی ذاتی اور عرضی ہونے کا فرق ہوتا ہے، یا یوں کہیے کہ باہم فرقِ صدور و وقوع ہوتا ہے، یعنی فاعل اور اصل کی طرف سے صدور ہوتا ہے اور قابل اور محل کی طرف سے وقوع۔ مگر اس بیان سے یہ بات اہل فہم پر واضح ہوگئی ہوگی کہ وصفِ مذکور قطع نظر ان رابطوں اور نسبتوں کے فاعل اور قابل دونوں میں مشترک ہے۔ اور ان دو رابطوں میں سے ایک رابطہ بھی ساتھ لے لیجئے، تو پھر وہ وصف تنہا اس رابطے اور نسبت والے کا وصف ہوگا، وصفِ مشترک نہ ہوگا، ایک ہی جگہ رہے گا، دوسرے کی طرف منتقل اور متعدی نہ ہوگا۔ (۱)

۞ ...... ۞ ...... ۞

---

(۱) سابق میں ''قابل'' کی اصطلاح سے آپ روشناس ہو چکے ہیں اب اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کے اندر جتنی خوبیاں اور کمالات ہیں وہ سب اس کی ذاتی اور اپنی ہیں کہیں باہر سے ان کا ورود یا اکتساب نہیں ہوا ہے۔ اگر خدا تعالیٰ کو ''قابل'' تسلیم کریں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس کی صفات اور کمالات ذاتی نہیں بلکہ کہیں خارج سے آئے ہیں اس صورت میں خدا تعالیٰ کا ان صفات اور کمالات کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے جیسے دھوپ اپنے موجود ہونے میں زمین وغیرہ کی محتاج ہے۔ نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ خدا کی صفات اور کمالات کی اصل اس کی ذات سے باہر کوئی وجود ہ کہ جس کے حق میں یہ صفات اور کمالات حقیقی اور خانہ زاد ہیں اور خدا ان کے لئے ''قابل'' ہے یعنی کہیں سے آئی ہوئی صفات اور کمالات کو قبول کرنے والا ہے اور جب خدا تعالیٰ کو ''قابل'' کہیں گے تو اس سے پہلے اس کے لئے کسی فاعل کو بھی ماننا پڑے گا کہ جو ان صفات وکمالات کا ایجاد کرنے والا ہو۔ کیونکہ شئی حادث کو اولاً فاعل کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسرے مرتبہ میں قابل کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر خدا تعالیٰ جس طرح کسی کا قابل نہیں اسی طرح خدا تعالیٰ کا فاعل بھی کوئی نہیں یعنی اس کو وجود دینے والا بھی کوئی نہیں کیونکہ وہ خود اپنی ذات سے موجود ہے کسی فاعل کا محتاج نہیں، جب وہ کسی اور کا محتاج ہوگا تو پھر خدا ہی کہاں ہوا؟

سابق میں آچکا ہے کہ عطاء کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے (۱) دینے والا (۲) لینے والا (۳) وہ شئی جو دی جائے یا جس میں سے دیا جائے۔ یہاں اس بحث کا پھر اعادہ ہو رہا ہے، مگر مضمون کی ذرا سی تبدیلی کے ساتھ۔ وہ یہ کہ دینے والا فاعل کے درجہ میں ہوتا ہے، لینے والا فاعل کے مرتبہ میں اور وہ شئی جو دی جائے یا جس میں سے دیا جائے وہ عطاء اور بخشش ہے۔

اسی طرح اس مضمون میں ایک مفید نکتہ یہ ارشاد فرمایا کہ ''ایسے اوصاف جو ایک جانب سے دوسری جانب جاتے ہیں، انہیں دونوں جانبوں کے ساتھ ایک تعلق اور نسبت ہوتی ہے، البتہ دونوں جگہ اگر فرق ہوتا ہے تو ذاتی اور عرضی کا، چناں چہ فاعل کی جانب میں صدور کی نسبت ہوتی ہے یعنی فاعل اور اصل کی طرف سے صدور ہوتا ہے اور قابل اور محل کی طرف سے وقوع۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۵۶

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمی ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

یہی وجہ ہے کہ خدائی مخلوقات میں نہیں آسکتی اور امکان اور مخلوقیت، خدا میں نہیں جاسکتا۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ خدائی موجودیتِ ذاتی کو کہتے ہیں اور امکان اور مخلوقیت، موجودیتِ عرضی کا نام ہے۔ سو خدائی میں ذاتی ہونا پہلے سے ملحوظ ہے۔ اور امکان اور مخلوقیت میں عرضی ہونا اول سے لحاظ ہے۔ اس لئے خدائی عرضی اور مستعار ہو، تو کیوں کر ہو؟ اور علیٰ ہذا القیاس امکانِ مستعار اور عرضی کیوں کر ظہور میں آئے؟ ہاں فقط موجودیت اور وجود کو ان دونوں قیدوں سے علاحدہ کر کے دیکھیں، تو بے شک خدا اور مخلوقات دونوں میں مشترک ہوگا۔ چناں چہ ظاہر بھی ہے۔ اس صورت میں وہ اوصاف تو۔ جو ایک جانب سے دوسری طرف انتقال کرتے ہیں اور نیز وہ اوصاف جن میں ذاتی ہونے کا لحاظ ہے۔ خداوندِ عالم میں ضرور ہوں گے۔ پر وہ اوصاف۔ جن میں عرضی اور مستعار ہونے کا لحاظ ہے۔ خداوندِ عالم میں ضرور ہوں گے۔ پر وہ اوصاف۔ جن میں عرضی اور مستعار ہونے کا لحاظ ہے۔ خدا میں ہرگز نہیں ہوسکتے۔ علیٰ ہذا القیاس، وہ اوصاف۔ جن میں کسی وصفِ وجودی بے قید، یا قید بہ قیدِ ذاتی کے عدم کا لحاظ ہے۔ خداوندِ عالم میں اس کا ہونا من جملہ ضروریات ہے۔(۱)

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

(۱) مضمون بالا سے ایک بات یہ معلوم ہوئی ہے کہ وہ اوصاف جو ایک جانب نے دوسری جانب منتقل ہوتے ہیں ان میں فاعل اور قابل مشترک ہوتے ہیں، مگر جو اوصاف ایسے ہیں کہ وہ صرف فاعل کے ساتھ خاص ہیں وہ قابل میں منتقل نہیں ہوسکتے اور جو اوصاف صرف قابل کے ہیں وہ فاعل کی طرف منتقل نہیں ہوسکتے، جیسے خدائی، یہ خدا کا وصفِ ذاتی ہے، اور مخلوقیت اور امکان۔ یہ مخلوق کا وصفِ عرضی ہے اسی لئے خدائی مخلوقات میں نہیں آسکتی۔ اور امکان ومخلوقیت خدا میں نہیں جاسکتا۔

اس صورت میں موجودات کے اوصاف کی چھ قسمیں ہوں گی: تین وجودی، تین عدمی۔

وجودی تو وہی ہیں، جن کا ذکر اوپر ہو چکا۔ ایک اوصاف وجودی، جو بلا قید ہوں۔ دوسرے وہ اوصاف وجودی، جن میں ذاتی ہونے کا لحاظ ہے۔ تیسرے وہ اوصافِ وجودیہ، جن میں عرضی ہونا ملحوظ ہے۔

سو اول دو قسموں کا خدا میں ہونا ضروری ہے۔ اور قسم ثالث کا خداوندِ عالم میں ہونا محال۔

اور تین عدمی وہ ہیں، جو ان وجودی کے مقابل ہیں، یعنی ایک میں اوصافِ وجودی بے قید کا سلب ہے۔ دوسرے میں اوصافِ وجودی ذاتی کا سلب ہے۔ اور تیسرے میں اوصافِ وجودی مستعار کا سلب ہے۔ مگر ان دونوں قسموں میں بہ ظاہر اوصاف کا سلب ہوتا ہے، پر حقیقت میں ان قیدوں کا سلب اور عدم ہوتا ہے، جو ان میں ماخوذ اور ملحوظ ہیں۔ ورنہ قسم اول میں اور ان دونوں قسموں میں پھر کیا فرق باقی رہے گا؟ سو ان تینوں قسموں میں سے قسم ثالث کا خدا میں ہونا ضرور ہے اور دو قسم اول کا خداوندِ عالم میں ہونا محال مگر اسی طرح مخلوقات میں اقسامِ اوصافِ وجودی میں سے تو قسمِ اول اور قسمِ ثالث کا ہونا ضرور ہے اور قسمِ اوسط کا ہونا محال۔ اور اقسامِ اوصافِ عدمی میں سے اول اور آخر کا ہونا محال ہے اور قسمِ اوسط کا ہونا ضروری۔

ان سب اوصاف کے اقسام کے سوا ایک ساتویں قسم اور ہے، جس میں کسی عدم کا سلب ہو۔ سو اس قسم کا خدا میں ہونا ضرور ہے۔ مگر وہ عدم۔ کہ جو اس میں مسلوب ہوتا ہے۔ کبھی مطلق ہوتا ہے جیسے عدم مقابلِ وجودِ مطلق، کبھی مقید ہوتا ہے جیسے اندھا بہرا ہونا کہ اس میں ایک وجودِ خاص یعنی وصفِ بینائی اور شنوائی کا سلب ہے۔ اور اس وجہ سے بہ ظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ قسم بسا اوقات غیر خدا میں بھی پائی جاتی ہے۔ کیوں کہ بہت؛ بلکہ اکثر آدمی بینا نظر آتے ہیں۔ مگر اس عدم میں۔ جو اس میں مسلوب ہوتا ہے، اگر یہ قید بھی لگا دیں کہ وہ ذاتی ہو۔ تو پھر اس قسم کا غیر خداوندِ عالم میں ہونا محال ہو جائے۔ (۱)

---

(۱) اوصافِ موجودات کی چھ قسمیں ہیں۔ ان میں سے تین وجودی ہیں اور تین عرضی۔ (۱) وجودی میں کچھ اوصاف وہ ہوتے ہیں جو بلا قید وجودی ہوں (یعنی ان میں نہ ذاتی ہونے کی قید ہوتی ہے نہ عرضی ہونے کی) یہ اوصاف موجودات اور خدا تعالیٰ میں مشترک ہوتے ہیں۔ (۲) کچھ وہ جن میں ذاتی ہونا ملحوظ ہوتا ہے، جیسے خالقیت وغیرہ۔ یہ اوصاف خدا تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں۔ (۳) وہ اوصاف جن میں عرضی ہونا ملحوظ ہوتا ہے۔ یہ مخلوقات کے ساتھ خاص ہیں۔ حجۃ الاسلامؒ فرماتے ہیں کہ ''ان میں اول دو (وجودی بلا قید اور ذاتی) خدا تعالیٰ میں ہونا ضروری ہے اور تیسرے (اوصاف عرضی) کا خدا تعالیٰ میں ہونا محال ہے۔ اوصافِ عدمی، جو ان تین اوصافِ وجودی کے مقابل میں آتے ہیں۔ اول میں اوصافِ وجودی بے قید کا سلب۔ دوسرے میں اوصافِ وجودی ذاتی کا سلب، تیسرے میں اوصافِ وجودی مستعار (عرضی) کا سلب۔ ان اقسام میں جہاں اوصاف عرضی اور مستعار ہونے کا لحاظ کیا جاتا ہے وہ اقسام خدا تعالیٰ میں ہرگز نہیں ہوسکتیں اور اوصاف عدمی میں اوّل دو (۱۔ وصف وجودی بے قید کا سلب، ۲۔ وصف وجود ذاتی کا سلب) کا خدا کی ذات میں ہونا محال ہے کیونکہ اول میں ''وصف وجود بے قید'' کے سلب سے۔ حق تعالیٰ شانہ سے وصف وجود۔ جو بغیر کسی قید اور شرط کے اس کے لئے ثابت ہے، اس کی نفی ہوتی ہے اور دوم میں حق تعالیٰ شانہ کے وجود ذاتی کے وصف کا سلب ہوتا ہے۔ البتہ، تیسری قسم جس میں حق تعالیٰ کی ذات سے اوصاف وجودی مستعار کا سلب ہوتا ہے (کیونکہ اس کے ذات برحق کے لئے اوصاف وجودی...... بقیہ حاشیہ اگلے ص: پر

سو ہم اپنی اصطلاح پر اس کا نام ''سبوحیت'' اور ''قدوسیت'' اور ''تسبیح'' اور ''تقدیس'' رکھ کر یہ گذارش کرتے ہیں کہ وہ اقسام۔ جن کا ہونا خدا میں محال ہے۔ فقط اسی وجہ سے خدا میں محال ہیں کہ ان کا ہونا کسی نہ کسی عدمِ ذاتی کے اعتبار پر موقوف ہے۔ سو سلبیات کی اول دو قسموں کا حال تو ظاہر ہے کہ ان میں عدمِ ذاتی ملحوظ ہے۔ پر وجودیات کی قسمِ ثالث میں، چوں کہ بہ ظاہر معاملہ بالعکس ہے، اس لئے یہ گذارش ہے کہ کسی چیز کے عرضی اور مستعار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ موصوف کی ذات میں نہ ہو، کسی اور کے فیض سے آگئی ہو۔ سو تم ہی کہو کہ یہ عدمِ ذاتی نہیں تو اور کیا ہے؟ اس صورت میں قسمِ ہفتم کا ماحصل فقط یہ ہوگا کہ وجودیات میں سے قسمِ ثالث اور سلبیات میں سے اول اور اوسط نہیں۔ کیوں کہ عدم کے لئے یہی تین احتمال ہیں، یہ نہیں کہ قسمِ ہفتم فی الواقع قسمِ ہفتم ہے مگر اسی قیاس پر اوصافِ ضروری کے ضرور ہونے کی بھی یہی وجہ ہے کہ وہ کسی وصفِ وجودی ذاتی کے ہونے کی خبر دیتے ہیں، جن میں دو قسم: اول اور اوسط، وجودیات کا حال تو خود ہی ظاہر ہے، پر قسمِ ثالث سلبیات میں اشتباہ ہو، تو ہو۔ سو اس اشتباہ کے رفع کرنے کے لئے یہ گذارش ہے کہ موافق تحریرِ بالا اس قسم میں قیدِ استعارہ کا سلب ہوتا ہے، جس کا عدمِ ذاتی پر دلالت کرنا ابھی عرض کر کے آتا ہوں۔ اس صورت میں سلبِ استعارہ کو وجودِ ذاتی لازم ہوگا۔ کیوں کہ سوائے عدم پھر وجود ہی ہوگا اور کوئی احتمال تو ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے بہ مقابلہ صفتِ قدوسیت ایسی صفت جامع ہونی چاہیے، جو اقسامِ ضروریہ ثلاثہ کو شامل ہوش۔ سو ہم اس صفت کے لئے لفظ ''محمودیت'' اور ''حمد'' تجویز کر کے یہ گذارش کرتے ہیں کہ اگر چہ بہ ظاہر اوصافِ خداوندی کی آٹھ قسمیں معلوم ہوں، پر اس تقریر کے موافق کل دو قسمیں ہو جائیں گی: ایک اوصافِ تسبیحی۔ جن کو اوصافِ تنزیہی اور جلالی بھی کہیے۔ تو بجا ہے۔ دوسرے اوصافِ تحمیدی۔ جن کو اوصافِ جمالی بھی کہیے۔ تو زیبا ہے۔

❁ ...... ❁ ...... ❁

بقیہ پچھلے ص:...... مستعار کا اثبات ممتنع ہے، اور سلب واجب ہے) کی ذات میں پایا جانا واجب ہے۔ ان چھ اقسام کے علاوہ ایک قسم اور بھی ہے اور وہ ہے ''سلب عدم'' یعنی یہ کہ خدا تعالیٰ کے معدوم ہونے کی نفی (کیونکہ وہ موجود ازلی ہے) کیونکہ اس کے وجود کی صفت ''ھو الاول والآخر'' ہے کہ سب سے پہلے بھی اسی کا وجود تھا اور سب کے بعد بھی اس کا وجود ہوگا۔ عدم وجود کا کہیں شائبہ بھی نہیں۔ اس لئے اس کے وجود سے ''عدم'' کا سلب یہ واجب ہے۔ جو اس کی ذات میں ملحوظ ہوگا۔ جن اوصاف کا اللہ کی ذات سے سلب لازم ہے ان اوصاف کو ''تنزیہی'' کہہ سکتے ہیں، جس کے لئے تسبیح و تقدیس کے الفاظ بھی استعمال ہوتے ہیں۔ ان اوصاف میں خدا تعالیٰ سے ایسے تمام عیوب و نقائص اور کمزوریوں کی نفی کر کے ان کے اضداد کا اثبات ملحوظ ہوتا ہے۔ جیسے اس کی ذات سے جہل، عجز، موت وغیرہ صفات سلبی کی تقدس (نفی) کر کے علم، قدرت، حیات وغیرہ کا اثبات کرنا یہ تسبیح، تقدیس اور تنزیہہ کہلاتا ہے۔ مختصر یہ کہ جن اوصاف کا خدا تعالیٰ میں ہونا محال ہے اور اس لئے محال ہے کہ ان کا ہونا یا کسی نہ کسی عدمِ ذاتی کے ماننے پر موقوف ہے جیسے بشری نقائص اور عیوب بشر کے عدمِ ذاتی ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ کیونکہ سابق میں ہم ثابت کر چکے ہیں کہ بشر میں جو چیزیں عیوب و نقائص، معصیات اور افعال بد کے قبیل سے ہیں وہ اس کے عدمِ ذاتی ہونے کا اثر ہیں اور جو چیز کمالات اور محاسن کے قبیل سے ہیں وہ اس کے وجود عارضی یا وجود مستعار کا اثر ہیں۔ جو اصل میں اللہ تعالیٰ کی صفت وجودیت سے مستعار ہیں یا صفت وجودیت کا پرتو ہیں۔ جس طرح صفات سلبیہ کے لئے تقدیس، تسبیح اور تنزیہہ کی اصطلاحیں ہیں اسی طرح صفات وجودیہ ذاتیہ کے لئے ''تحمید'' کی اصطلاح ہے، جس کو صفت ''محمودیت'' اور ''حمد'' بھی کہہ سکتے ہیں۔

قسط نمبر:۵۷

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

مگر اوصافِ تنزیہی کا ماحصل جیسا یہ ہے کہ اوصافِ ثلاثہ معلوم نہ ہوا کریں، ایسا ہی ان سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اوصاف۔ جو قابل کی جانب سے آتے ہیں۔ بالکلیہ مسلوب ہوں۔ کیوں کہ اول تو تحدید لازم آئے گی دوسرے ان اوصاف کا موصوف۔ جو قابل کے عطا کردہ ہوتے ہیں۔ خود ایک وصفِ عرضی ہوتا ہے۔ مثلاً: دھوپ۔ جو موصوف بہ تربیع وتثلیث وغیرہ اوصافِ عطا کردہ صحن، یا روشن دان وغیرہ۔ قوابل ہوتی ہے، تو خود ایک وصفِ عرضی ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جب خدا میں اوصافِ عرضی یعنی مستعار کا ہونا اس وجہ سے محال ہوا کہ احتیاج غیروں کی طرف لازم آئے گی، تو خود کیوں کر من جملۂ اوصافِ عرضیہ، یعنی اوصافِ مستعار ہوسکتا ہے؟ کیوں کہ وہاں تو اوصاف ہی میں احتیاج تھی، یہاں خود اپنی ذات اور وجود ہی میں احتیاج لازم آئے گی۔

بالجملہ، وہ سب اوصاف۔ جو عطا کردۂ قوابل ہوتے ہیں۔ اوصافِ وجودی میں سے قسمِ ثالث کے تلے داخل ہوتے ہیں۔ ادھر دیکھئے اوصافِ تحمیدی، یعنی اوصافِ جمالی کو جیسا یہ لازم ہے کہ اوصافِ ثلثہ مشار الیہا ہوا کریں، ایسا ہی یہ بھی لازم ہے کہ جتنے اوصاف فاعل میں ہوتے ہیں، وہ سب ہوں۔ کیوں کہ اوصافِ فاعلی سب، ثلثہ مشار الیہا میں داخل ہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ مگر اس کی تمیز کہ کون سے اوصافِ فاعل ہیں اور کون سے اوصاف قابل؟ ہر کسی کا کام نہیں۔ اس کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کسی قدر

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

تفصیل ہم ہی لکھتے چلیں۔ پر اس کا کھٹکا ہے کہ یہ باریک باتیں دیکھنے والوں کی سمجھ میں آتی ہیں یا نہیں؟ مگر جب یہ خیال میں آتا ہے کہ کم فہم نہ سمجھیں گے، تو کیا ہوا، اہل فہم تو سمجھ جائیں گے، بہ نامِ خدا قلم اٹھاتا ہوں۔

غرض، اس پس وپیش کی باتیں ہر کسی کے لئے نہیں لکھتا، فقط ان صاحبوں کے لئے عرض کرتا ہوں کہ فہمِ باریک رکھتے ہیں، مضامین دقیقہ سے ان کو مناسبت حاصل ہے، فقط ایک سمجھانے ہی کی دیر ہے۔ سوایسے صاحبوں کی لغزشیں دیکھ، سن کر جی یوں چاہتا ہے کہ اپنا مافی الضمیر بھی عرض کرتا چلوں۔ میری عرض معروض پر کان جمانے سے عار نہ کریں گے اور انصاف کریں گے، تو کیا دور ہے کہ خداوندِ ہادی ان کو ہدایت فرمائے؟ ورنہ عوام الناس کو ان مضامین میں دل لگانے اور غور فرمانے کی اجازت نہیں۔ مبادا کچھ کا کچھ سمجھ کر کسی اور راہ کو نہ ہولیں۔ سنیے! بعض مضامین تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور سمجھنے میں کسی اور مضمون کے وجود اور سمجھنے کی ضرورت نہ ہو۔ جیسے میں، تم، زید، عمر، زمین، آسمان، درخت، پہاڑ، چاند، سورج، وغیرہ۔ یہ سب مضامین اور سارے مفہوم ایسے ہیں کہ تن تنہا اپنے وجود اور سمجھ میں آجانے کے لئے کافی ہیں۔ اور بعض مضامین اور معانی ایسے ہوتے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آتے۔ جب (بھی) وجود میں، سمجھ میں آتے ہیں، دوسرے مضمون کے ساتھ موجود میں، یا سمجھ میں آتے ہیں۔ مثلاً باپ، بیٹا، بھائی، جورو، خالہ، پھوپھی، چچا، ماموں، دادا، دادی، نانا، نانی، دوست، دشمن، استاذ، شاگرد، اوپر، نیچے، دائیں، بائیں، آگے، پیچھے وغیرہ۔ یہ سب مضامین ایسے ہیں کہ تنہا وجود میں اور سمجھ میں نہیں آسکتے۔ باپ کا وجود اور تصور بغیر بیٹے کے وجود کے نہیں ہوسکتا۔ علی ہذا القیاس جورو کے وجود اور تصور کو خاوند کا وجود اور تصور، استاذ کے وجود اور تصور کو شاگرد کا وجود اور تصور، اوپر کے وجود وتصور کو نیچے کا وجود وتصور، دوست کے وجود وتصور کو دوسرے دوست کا وجود وتصور، دشمن کے وجود وتصور کو اس کا وجود وتصور۔ جس کا دشمن ہو۔ لازم ہے۔ سو اسی قسم میں سے فاعل اور مفعول بھی ہیں، یعنی فاعل، بے مفعول اور مفعول، بے فاعل نہیں ہوتا اور نہ ایک دوسرے سے جدا سمجھ میں آسکتا ہے۔ (۱)

۞ ...... ۞ ...... ۞

---

(۱) ''فاعل'' اور ''قابل'' کی دو اصطلاحیں گذشتہ صفحات میں بکثرت استعمال ہوئی ہیں، ان کو سمجھانے کے لئے حجۃ الاسلامؒ نے ایک آسان ضابطہ بیان فرمایا کہ بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کو سمجھنے کے لئے کسی اور چیز کی محتاج نہیں ہوتیں، نام لیتے ہی ان کا مفہوم خود بخود ذہن میں ابھر آتا ہے، جیسے زید، بکر، سورج، چاند، پانی، آگ، ہوا، مٹی، وغیرہ۔ یہ چیزیں تصورات بدیہیہ میں ہوتی ہیں۔ ان کو سمجھنے کے لئے کسی اور تصور کو ان کے ساتھ ملانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مگر بعض چیزیں وہ ہیں جو اپنے سمجھنے میں دوسری چیزوں کی محتاج ہوتی ہیں، جیسے باپ، بیٹا، وغیرہ۔ یہ تصورات نظریہ ہیں، جب تک ان کے ساتھ ایک دوسرا تصور نہیں ملایا جائے گا، سمجھ میں نہیں آتیں۔ کیونکہ باپ کا تصور بیٹے کے تصور کا محتاج ہے، اور بیٹے کا تصور باپ کے تصور کا محتاج ہے۔ اسی طرح فاعل اور قابل یا فاعل اور مفعول بھی ہیں، یہ دونوں تنہا تنہا سمجھ میں نہیں آتے، جب تک ان کے ساتھ دوسرے کے تصور کو نہ ملایا جائے۔ چنانچہ فاعل کا فاعل ہونا بغیر مفعول کے سمجھ میں نہیں آتا اور اس کے برعکس مفعول کا مفعول ہونا بغیر فاعل کے مفہوم نہیں ہوتا۔

قسط نمبر:۵۸

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

باقی یہ خیال۔ کہ باپ مرجاتا ہے، بیٹا رہ جاتا ہے، استاذ مرجاتا ہے، شاگرد رہتا ہے۔ اس دعوے کے مخالف نہیں۔ کیوں کہ ایسے وقت میں کسی کو کسی کا باپ، یا استاذ، یا بیٹا اور شاگرد کہنا مجازاً یعنی بہ اعتبار زمانۂ سابق ہوتا ہے، ورنہ بہ اعتبارِ حقیقت نہ یہ اس کا باپ ہے، نہ وہ اس کا بیٹا۔ نہ یہ اس کا شاگرد ہے، نہ وہ اس کا استاذ؛ بلکہ جیسے مرنے کے بعد نکاح ٹوٹ جاتا ہے، یہ رشتے بھی ٹوٹ جاتے ہیں اور اگر یہ موٹی بات مقبول نہ ہو، تو خیر وہ جو اصلی جواب ہے، وہی سنیے!

باپ کا باپ ہونا اور بیٹے کا بیٹا ہونا اور استاذ کا استاذ ہونا ان کے حق میں کوئی وصفِ ذاتی نہیں، ورنہ ہمیشہ سے ہوتا؛ بلکہ ایک مضمون عارضی ہے۔ سو باپ ہونے کی حقیقت اور بیٹے ہونے کی حقیقت فقط یہی مضمونِ عارضی سمجھو۔ ابوّت اور بنوّت اور استاذی، شاگردی کچھ اور ہے۔ اور جن میں یہ اوصاف پائے جائیں، کچھ اور۔ سو چوں کہ ان اوصاف کو وقتِ موتِ موصوف، فنا عارض ہو جاتی ہے، تو بے شک اس وقت اس کے مقابل میں جو وصف ہوگا، اس کو بھی فنا عارض ہوگی۔ ہاں البتہ ذہن اور تصور اور خیال میں چوں کہ موصوف کو بعدِ موت بھی بقا رہتا ہے، تو تصور میں کچھ دقت پیش نہیں آتی۔ اس لئے عام آدمیوں کو دھوکا پڑ جاتا ہے۔

الحاصل، اس قسم کے مضامین تنہا نہیں پائے جاتے، خواہ ذہن میں کہیے، خواہ خارج از ذہن کہیے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ اوصاف از قسم نسبت ہوتے ہیں، جیسے جملے کو بہ تاویل مفرد، صفت بنا لیتے ہیں،

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

ایسے ہی کبھی نسبت کو بہ تاویل غیر نسبت، صفت بنا کر اس کے دو طرفوں میں سے کسی کو موصوف قرار دے کر ثابت کر دیتے ہیں۔مگر نسبت پھر نسبت ہے۔اس کی ذات متبدل نہیں ہو جاتی جو اس کے لوازم بدل جائیں ،جوں کی توں بدستور باقی رہتی ہے۔

سوان میں سے ایک تو یہی موصوف ہوتا ہے۔اس لئے فقط دوسرے ہی کی ضرورت رہتی ہے۔ جب یہ بات خوب ذہن نشین ہوگئی، تو اصل مطلب کو بھی سنیے!

اگر کوئی وصف، اوصافِ وجودی میں سے اس بات کو مقتضی ہو کہ علاوہ موصوف، اس وصف کے لئے کوئی اور بھی چاہیے، جس پر یہ وصف واقع ہو، ایسا وصف تو من جملۂ اوصافِ فاعلی ہوگا اور اگر کوئی وصف، علاوہ موصوف اس بات کا مقتضی ہو کہ اس وصف کے لئے کوئی اور بھی چاہیے، جس سے یہ وصف صادر ہوا ہو، تو یہ وصف، من جملۂ اوصافِ مفعولی ہوگا۔(۱)

سو اوصافِ فاعلی تو ہر قسم کے خداوند عالم میں ہونے چاہییں۔کیوں کہ منشا اس قسم کے اوصاف کا اصل میں وجود ہے۔اور وجود کا حال آپ سن ہی چکے ہیں کہ وہ کہاں سے آتا ہے؟ سوائے خانۂ خداوندی اور کوئی گھر ہی نہیں، جس میں وجود کا خزانہ ہو۔مگر اہل فہم تقاریر بالا سے سمجھ ہی گئے ہوں گے ک اس صورت میں فاعل کو کچھ دخل نہ ہوگا، فقط وجود ہی ایسے اوصاف کا مصدر ہوگا۔گو بہ ظاہر، اہل ظاہر کو صورتاً فاعل کی اس میں مداخلت معلوم ہوتی ہے۔

سو یہ ایسا قصہ ہے، جیسے آئینہ، وقتِ تقابلِ آفتاب اگر منور ہو کر اور اشیاء کو منور کرتا ہے، تو اس تنویر میں آئینے کے اس نور کو دخل ہے، جو آفتاب کی طرف سے ہاتھ آیا ہے۔آئینے کی شکل وصورت، رنگ وروپ ،قطع برید کو کچھ دخل نہیں۔اور اگر دخل بھی ہے یعنی کسی دیوار پر اگر آئینے سے نور جائے گا، تو اس کا رنگ البتہ آئینے کے رنگ کا تابع ہوگا۔سو اسی طرح اصل وصفِ فاعلی تو عالمِ بالا سے آئے گا۔ہاں اگر برائی، بھلائی وغیرہ اس طرف سے لاحق ہو جاتی ہیں۔

---

(۱)اوصاف فاعل اور مفعول کی پہچان کا ایک عام ضابطہ ہے کہ اگر اوصاف وجودی میں کوئی وصف اس بات کا متقاضی ہو کہ اس وصف کے لئے کوئی اور بھی چاہیے، سو جس پر یہ وصف واقع ہو تو یہ وصف اوصاف فاعلی میں سے ہوگا اور اگر کوئی وصف، موصوف کے علاوہ اس بات کا مقتضی ہو کہ اس کے کوئی اور وصف بھی چاہیے جس سے یہ وصف صادر ہوا ہو تو یہ وصف مفعولی ہوگا۔اب سمجھنا چاہیے کہ اوصاف فاعلی جو جو بھی ہیں وہ سب خدا تعالیٰ میں ہیں اور اوصاف مفعولی تمام کے تمام مخلوق میں ہیں۔کیونکہ وصف فاعلی وجودی اور وصف مفعولی عدمی چیز ہے۔اور یہ ایک مسلّم حقیقت ہے کہ خدا تعالیٰ میں اوصاف وجودی ہی ہوتے ہیں اوصاف عدمی نہیں ہوتے اور مخلوق میں اس کے برعکس۔

غرض، اس کلّیے سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ ایسے اوصاف بہت سے بہت ایسے ہوتے ہیں کہ بنی آدم کے حق میں موجبِ مذمت سمجھے جاتے ہیں۔ جیسے کسی نامحرم کو دیکھنا، یا کوئی اور برا بھلا کام کرنا۔ غرض اصل فعل اور چیز ہے، اور اس کی بھلائی برائی اور چیز ہے۔ بھلائی برائی اوپر سے افعال کو عارض ہوجاتی ہے۔

بالجملہ، اوصافِ فاعلی تو سبھی خداوندِ کریم میں ہوں گے۔ کیوں کہ (وہ) مصدرِ افعال، وجود ہے اور وجود، خدا کے حق میں ایک وصفِ خانہ زاد ہے، مستعار چیز نہیں رہے اوصافِ مفعولی، ان کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایسی بات پیدا ہو، جس کا تصور فقط مفعول ہی پر موقوف ہو۔ جیسے گرمی، سردی، سیاہی، سفیدی اس قسم کے اوصاف کا حدوث تو خدا تعالیٰ کی ذات میں کسی اور فاعل کی طرف سے محال ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں فاعل کی طرف سے مفعول میں کسی قسم کا ایجاد ہوگا ۔یعنی اوصافِ وجودی پیدا ہوں گے اور اوصافِ وجودی قبلِ حدوث، خدا تعالیٰ میں نہ ہوں گے۔ اور ظاہر ہے کہ بعض اوصافِ وجودی کا نہ ہونا، اطلاقِ وجود اور اس کے غیر محدود ہونے کے منافی ہے، جس کا تسلیم کرنا خداوندِ عالم کے لئے ضرور ہے۔

۲۔ دوسری یہ صورت ہے کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایجاد از قسمِ مذکور تو نہ ہوا ہو؛ بلکہ ایسی ایک بات ثابت ہوئی ہو، جس کا سمجھنا فقط ایک مفعول ہی پر موقوف نہ ہو؛ بلکہ اس کے تصور میں فاعل کے بھی تصور کی ضرورت ہو۔ جیسے محمود ہونا، یا محبوب ہونا، یا مرئی ہونا اس قسم کے اوصاف کا ثبوت، تو خدا کے لئے ضرور نہیں، پر ان اوصاف کا امکان ثبوت ضرور ہے۔ کیوں کہ حاصل ان اوصاف کا فقط اتنا ہے کہ ایک نسبت خدا کے بیچ میں اور کسی غیر کے بیچ میں پیدا ہوگئی۔ سو نسبت کا ثبوت، یا حصول خدا کے لئے کچھ محال نہیں۔ کیوں کہ منسوب، یا منسوب الیہ، قبلِ نسبت اپنے وجود اور صفاتِ ذاتیہ میں کامل ہوتے ہیں، ان باتوں میں نسبت کے محتاج نہیں ہوتے؛ بلکہ نسبت ہی اپنے وجود میں ان کی محتاج ہوتی ہے۔(۱)

---

(۱) اوصاف مفعول کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں (۱) فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایسا تأثر یا وصف پیدا ہو جس کا تصوّر فقط مفعول ہی پر موقوف ہو جیسے گرمی، سردی، سیاہی، سفیدی، (۲) فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی وصف یا ایجاد ایسی ہو جس کا سمجھنا تنہا مفعول ہی پر موقوف نہو بلکہ اس کے تصور میں فاعل کے تصور کی بھی ضرورت ہو، جیسے محمود ہونا، محبوب ہونا، یا مرئی ہونا، اس قسم کے اوصاف کا وجود فاعل (خدا تعالیٰ) میں ضروری نہیں اگر چہ ان اوصاف کے امکان کا ثبوت ضرور ہے۔

قسط نمبر:۵۹

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

علاوہ بریں، اگر نسبت کا حصول خدا کے لئے محال ہو، تو اس کا خالق ہونا، عالم ہونا، رازق ہونا بھی محال ہو جائے۔ اس لئے کہ ان تمام مضامین اور سب باتوں میں ایک نسبت ہی ایک دوسرے کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

الغرض، فقط نسبت کا حصول تو محال نہیں، ہاں احتیاج، ذات وصفات میں خدا کے لئے محال ہے۔ سو ظاہر ہے کہ نسبت کو احتیاج لازم نہیں، ہاں بعض نسبتیں ایسی ہوتی ہیں، جن سے احتیاج اور افتقار ٹپکا کرتا ہے، جیسے مخلوقیت مثلاً۔ مگر اس کے مقابلے میں خالقیت وغیرہ ایسی نسبتیں بھی ہیں، جن سے استغنا اور عدم احتیاج اسی طرح آشکارا اور نمایاں ہوتا ہے۔

بہر حال، جب کچھ ایجاد کسی ایسے امر کا نہ ہو، جس کا ذکر اوپر آچکا ہے؛ بلکہ فقط حصول نسبت ہی ہو، تو پھر بہ شرطے کہ منشا اس نسبت کا کوئی امر وجودی ہو، جیسے محبوب ہونے کے لئے جمال اور محمود ہونے کے لئے کمال، تو ایسے اوصافِ مفعولی کا حصول خدا تعالیٰ کے لئے بایں معنی اگر چہ ضرور نہیں کہ خواہ مخواہ کسی محبّ کو خدا تعالیٰ سے محبت حاصل ہو ہی جائے، یا کوئی حامد خدا تعالیٰ کی حمد کیا ہی کرے، پر ایسے اوصاف کا حصول بالضرور ممکن ہے۔ کیونکہ منشائے محبوبیت اور محمودیت۔ جس کو جمال کہیے یا کمال۔ وہ سب خدا کے خانہ زاد ہیں اور اس وجہ سے قبل تعلق محبتِ محبان، یا حمدِ حامدان بھی اگر خدا تعالیٰ کو محبوب کہیے، تو بجا ہے۔

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

سارے جہاں میں دستور ہے کہ شجاعوں اور خوش اخلاقوں اور سخیوں کو ہر دم اور ہر وقت شجاع اور خوش اخلاق اور سخی کہتے ہیں، خواہ شجاعت اور خوش خلقی اور سخاوت کا وقت ہو کہ نہ ہو۔ یعنی دلاوری کا ظہور اعداء کے مقابلے میں ہوتا ہے اور خوش خلقی کا ظہور اپنے، بیگانہ کی ملاقات میں ہوتا ہے اور سخاوت مساکین کو مال کے دینے سے ظاہر ہوتی ہے۔ تنہا کسی گوشے میں اگر کسی وقت کوئی بیٹھا ہو، تو ان اوصاف کے ظہور کی کوئی صورت نہیں۔ مگر بایں ہمہ ہر وقت اس قسم کے آدمیوں کو شجاع اور خوش اخلاق اور سخی کہتے رہتے ہیں۔ اور وجہ اس بول چال کی فقط یہی ہے کہ وہ قوت۔ جو منشا شجاعت اور دلاوری کی ہوتی ہے اور وہ صفت، جس سے آثارِ خوش اخلاقی کے ظاہر ہوتے ہیں اور وہ وصف جو باعث داد و دہش ہوتا ہے۔ مثلاً قوت باصرہ کے دیکھو، یا نہ دیکھو اور مثل قوت سامعہ کے سنو، یا نہ سنو۔ ہر دم ارو ہر وقت ساتھ رہتے ہیں۔ سو اسی طرح وہ جمال اور کمال۔ جو باعث محبت، یا موجب مدح وستائش ہوتا ہے۔ خداوندِ کریم میں ہر دم اور ہر وقت موجود رہتا ہے۔ کسی کو اس ذات پاک کے ساتھ محبت ہو، یا نہ ہو اور کسی کو اس کے حمد وثنا کی توفیق ہو کہ نہ ہو۔ (۱)

جب یہ تقریر دل شکن ہو چکی، تو اب یہ گذارش بھی قابل لحاظ ہے کہ جیسے شجاعتاً اور سخاوتاً اور خوش اخلاقیؔ اور سماعت اور بصارت کا وہ مرتبہ۔ جو موجب ظہورِ آثار ہوتا ہے۔ ایک ایسی قوت ہے، جو ہر دم ملازمِ حالِ شجاع وخوش اخلاق وسخی وسمیع وبصیر رہتی ہے۔ اور اس وجہ سے اس بات کی مستحق ہے کہ اس مرتبے کو مرتبہ بالقوہ کہیے، اسی طرح جمال وکمالِ خداوندی کو لازم ذاتِ خداوندی سمجھئے اور اس اعتبار سے خدا تعالیٰ کو محبوب اور محمود بالقوہ ہر دم اور ہر آن سمجھئے اور ان اوصاف کو اس اعتبار سے من جملہ اوصافِ قدیمہ سمجھئے۔ پر وہ مرتبہ۔ جو بعد ظہورِ آثار کے پیدا ہوتا ہے۔ جیسے شجاعانِ دلاور اور خوش اخلاقانِ شیریں سخن اور اسخیائے دریا دل وغیرہ کے حق میں جملہ لوازمِ ذات نہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ اور ہر دم قوتِ باصرہ اور قوتِ سامعہ کا مصروف بہ کار رہنا اس کی نظیر ہے۔ ایسے ہی وہ محبوبیت اور محمودیت۔ جو بعد تعلق محبت اور صدورِ حمد وثنا کے حاصل ہوتی ہے۔ خدا کے اوصافِ قدیمہ میں سے نہیں۔ ہاں اوصافِ ممکنة الحصول میں سے ہے۔ اور بایں وجہ کہ اس مرتبے میں بالفعل ظہورِ آثار ہوتا ہے اور صفتِ شجاعت اور سخاوت ومحبوبیت اور محمودیت وغیرہ اپنے اپنے اثر، اس وقت دکھاتے ہیں، اس مرتبے کو بالفعل کہیے تو زیبا ہے۔ مگر اس قسم کے اوصاف کے حدوث سے خدا کی ذات وصفات میں کچھ حدوث اور تجدد لازم نہیں آتا۔ کیوں کہ درحقیقت ایسے اوصاف کے حصول سے بجز نسبت۔ جو ذاتِ موصوف سے ایک امر زائد ہوتا ہے۔ موصوف

---

(۱) ایسے اوصاف جو قابل مدح وستائش ہوتے ہیں وہ خدا تعالیٰ کی ذات میں ہر وقت موجود رہتے ہیں، خواہ کسی کو اس کی ذات سے محبت ہو یا نہ ہو، کسی کو اس کی حمد وثنا کی توفیق ہو یا نہ ہو۔ وہ ہر حال میں محبوب اور محمود ہے۔

کو کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں بسا اوقات نسبتِ مذکور کی طرفِ ثانی کو اس طرف سے کوئی وصف، علاوہ نسبتِ مذکور کے حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً آفتاب اور زمین اگر مقابل یک دیگر ہوں اور بہ وجہ نورافشانیٔ آفتاب۔ جو اس تقابل کے وقت بہ جانبِ زمین ہوتی ہے۔ آفتاب کو فاعلِ تنویر کہیں، تو اس تنویر سے آفتاب کو کچھ حاصل نہیں ہوتا، فقط یہی نسبتِ تنویر حاصل ہو، یا نہ ہو۔ ہاں اس تنویر اور نورافشانی کے باعث زمین کو علاوہ اس نسبت کے۔ جو فیما بین آفتاب وزمین وقتِ تنویر مذکور حاصل ہوتی ہے۔ حسبِ حیثیت وقابلیت آفتاب کے خزانے سے نور مل جاتا ہے۔

غرض، جیسے زمین کو علاوہ نسبتِ مذکورہ کے دھوپ کا فیض ہے اور آفتاب کو سوا نسبت کے زمین سے اور کچھ فیض نہیں، ایسے ہی خداوندِ عالم کو بجز نسبت کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ ہاں عالم کو علاوہ نسبتِ فیما بین کے فیضِ وجود اور فیضِ کمالاتِ وجود بھی ہوتا ہے۔(۱)

غرض، خدائے تعالیٰ کو عالم کی طرف سے بجز نسبت اور اضافت کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ نسبت، منسوب اور منسوب الیہ دونوں سے خارج ہوتی ہے۔ اگرچہ ایک کے اعتبار سے اس کو اور طرح سے تعبیر کریں اور دوسرے کے اعتبار سے اور طرح۔ جیسے پدر اور فرزند اور سقف وفرش میں ایک نسبت ہوتی ہے۔ مگر وہی ایک نسبت ایک کے اعتبار سے ابوّت اور دوسرے کے اعتبار سے بنوّت کہلاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، نسبتِ فیما بین سقف وفرش ایک کے لحاظ سے فوقیت اور دوسرے کے لحاظ سے تحتیت کہلاتی ہے۔ مگر یہ بات ظاہر ہے کہ نسبت کا وجود اور تحقق دونوں طرفوں کے وجود اور تحقق پر موقوف ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ معدومِ محض کسی نسبت کے لئے منسوب، منسوب الیہ بن سکے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ ایک شی من وجہٍ معدوم ہو اور من وجہٍ موجود ہو۔ ایک جہت سے اس میں وجود ہو اور ایک جہت سے عدم ہو۔ بہ اعتبارِ وجود وہ شی منسوب، یا منسوب الیہ ہو اور باعتبارِ عدم اس کو عدمی کہیں۔ مثلاً سایہ، یا نابینائی کو جو من جملہ امورِ عدمی شمار کرتے ہیں اور پھر بایں ہمہ سایے کو دائیں بائیں کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ دائیں بائیں ہونا من جملہ مفہوماتِ نسبتی اور اضافی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس نابینائی کو شدید ضعیف کہتے ہیں۔ اور اس کے یہ معنے ہیں کہ موٹی چیزوں کو دیکھ سکتے ہیں اور باریک چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات بھی اضافی ہے۔ سو باوجود عدمی ہونے کے جو یہ نسبتیں ان کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں، تو اس کی یہی وجہ ہے کہ اس قسم کی چیزیں من وجہٍ عدمی ہیں اور من وجہٍ وجودی ہیں۔ چوں کہ ان الفاظ کی وضع میں عدمِ نور، یا عدمِ بصر پر نظر ہے، تو ان کو عدمی کہتے ہیں اور بایں نظر کہ

---

(۱) خدا تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان جو فاعلیت اور قابلیت (مفعولیت) کی نسبت ہے اس نسبت اور اضافت سے خدا تعالیٰ کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، بلکہ اس نسبت سے محض مخلوق کو فائدہ پہنچتا ہے۔

سایے میں بھی کچھ نہ کچھ نور رہوتا ہے۔ اگر چہ کہ دھوپ کا سا نور نہ ہو۔علی ہذا القیاس ضعفِ بصارت کی حالت میں بھی کچھ نہ کچھ بصر ہوتی ہے۔ اگر چہ نظرِ قوی کی برابر بصارت نہ ہو، تو ان کو اس وجہ سے وجودیات میں شمار کرنا ضرور ہے اور اسی وجہ سے یہ مفہومات نسبتوں کی اطراف میں آجاتے ہیں اور منسوب، یا منسوب الیہ ہوجاتے ہیں مگر جو بجمیع الوجوہ عدمی اور معدومِ محض ہو، اس کے ساتھ کسی نسبت کا تعلق ہرگز ممکن نہیں۔ اہلِ علم تو جانتے ہی ہوں گے، پر یہ بات ایسی ہے کہ جاہل بھی اس کی تسلیم میں متأمل نہ ہوں گے (۱)

---

(۱) بعض مضامین بڑے دقیق ہوتے ہیں ان میں سے ایک مضمون یہ بھی ہے کہ ''اوصاف فاعلی'' کون سے ہیں اور ''اوصاف قابلی'' کون سے ہیں؟ اس لئے ضروری ہے کہ ایک اصل اور قاعدہ بیان کیا جائے تاکہ اس کی روشنی میں دونوں طرح کے اوصاف کے درمیان فرق کرنا آسان ہوجائے۔

سو وہ اصل اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی وصف اوصاف وجودی میں سے اس بات کو مقتضی ہو کہ موصوف کے علاوہ اس وصف کے لئے کوئی اور بھی مطلوب ہو، جس پر یہ وصف واقع ہو، تو ایسا وصف مفعولی یا وصف قابلی ہوگا اور اگر کوئی وصف علاوہ موصوف کے ایسا ہو جو کسی اور کا محتاج ہو کہ جس سے یہ وصف صادر ہوا ہو تو یہ وصف ''وصف فاعلی'' ہوگا۔ چنانچہ اوصاف فاعلی تو ہر قسم کے خدا تعالیٰ کے لئے ہونا چاہئیں، کیونکہ منشا اس قسم کے اوصاف کا اصل میں وجود ہے اور وجود سوائے حق تعالیٰ کے اور کوئی نہیں ہوسکتا۔ اور اوصاف مفعولی کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کوئی ایسی بات پیدا ہو جس کا تصور فقط مفعول ہی پر موقوف ہو جیسے گرمی، سردی، سیاہی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے اوصاف کا حدوث تو اللہ تعالیٰ کی ذات میں کسی اور فاعل کی طرف محال ہے۔ کیونکہ اس صورت میں فاعل کی طرف سے مفعول میں ایجاد ہوگا، جس سے لازم آئے گا کہ حدوث سے پہلے یہ اوصاف باری تعالیٰ کے اندر نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ بعض اوصافِ وجود باری تعالیٰ کے اندر نہ ہونا باری تعالیٰ کے اندر اطلاق وجود، اور اس کے غیر محدود ہونے کے منافی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فاعل کی طرف سے مفعول میں کسی قسم کا ایجاد نہ ہو بلکہ ایسی کوئی بات ثابت ہوتی ہو جس کا سمجھنا فقط ایک مفعول ہی پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کے تصور میں فاعل کے تصور کی بھی ضرورت ہو، جیسے محبوب ہونا یا محمود ہونا یا مرئی ہونا۔ اس قسم کے اوصاف کا باری تعالیٰ کے لئے ہونا ضروری تو نہیں مگر ان اوصاف کا امکان ضرور ہے۔ کیونکہ ان اوصاف کا حاصل یہ ہے کہ ایک نسبت خدا تعالیٰ اور غیر کے درمیان ہو سو نسبت کا حصول خدا تعالیٰ کے لئے کچھ محال نہیں۔ اس لئے کہ نسبت سے پہلے منسوب یا منسوب الیہ اپنے وجود اور صفاتِ ذاتیہ میں کامل ہوتے ہیں۔ ان باتوں میں نسبت کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ نسبت ہی اپنے وجود میں ان کی محتاج ہوتی ہے۔ جیسے خدا تعالیٰ کا محبوب ہونا یا محمود یا مرئی ہونا محبّ، حامد اور رائی کا محتاج نہیں۔ البتہ ان اوصاف کا ثبوت ممکن ضرور ہے۔ کیونکہ منشاء محبوبیت جمال ہوتا ہے اور منشاء محمودیت کمال ہوتا ہے اور یہ دونوں اوصاف محبت کی محبت اور حامد کی حمد سے پہلے بھی خدا تعالیٰ میں موجود ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ محبت کرنے والے کی محبت اور حمد کرنے والے کی حمد سے پہلے بھی خدا تعالیٰ اپنی ذات میں محبوب اور محمود ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے بہادر، خوش اخلاق اور سخی کو ہر وقت بہادر، خوش اخلاق اور سخی ہی کہا جاتا ہے، خواہ ان سے ہر وقت بہادری، خوش اخلاقی اور سخاوت کا ظہور ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ قوت جو منشأ شجاعت ہوتی ہے وہ وصف جس سے خوش خلقی کے آثار ظاہر ہوتے ہیں ہر وقت اس کے ساتھ رہتی ہے۔ اسی طرح وہ جمال وکمال جو باعث محبت اور موجب مدح وستائش ہوتا ہے ہر وقت خدا تعالیٰ کے ساتھ رہتا ہے۔ کسی کو اس ذاتِ پاک سے محبت ہو یا نہ ہو اور کسی کو اس کی حمد وثنا کی توفیق ہو یا نہ ہو، ہر حال میں باعث محبت و موجب مدح وستائش خدا تعالیٰ کے اندر موجود رہتا ہے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:٦٠

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اس لئے تقریر گذشتہ کوسن کر یہ خلجان پیدا ہوتا ہے کہ قبل ایجادِ خداوندی، اشیائے عالم کے لئے کسی طرح کا وجود نہ تھا۔ پھر نسبتِ عالمیت اور خالقیت کی کیا صورت ہو؟ آخر نسبت کے تعلق اور تحقق کے لئے دو چیزوں کی خواہ مخواہ ضرورت ہے: ایک منسوب الیہ، دوسرا منسوب۔ قبل ایجاد، خداوندِ عالم کو نسبتِ خالقیت وعالمیت کا اگر منسوب الیہ کہیں گے، تو منسوب کون تھا؟ اور منسوب کہیے، تو منسوب الیہ کون تھا؟ اور اگر یوں کہیے کہ قبل ایجاد، وجود میں آئی ہیں، تو یہ دشواری ہے کہ ایک تو قبل ایجاد۔ نعوذ باللہ۔ خداوندِ عالم کا تمام کائنات سے بے خبر ہونا اور جاہل ہونا لازم آئے گا۔ دوسرے یہ ایجاد اس کے حق میں ضروری، یا اضطراری ہوگا، اختیاری نہ ہوگا۔ کیوں کہ افعالِ اختیاری میں تو اول اس کام اور اس کے انجام کا سمجھ لینا ضرور ہے۔ مگر ضروری تو ہو ہی نہیں سکتا، ورنہ یہ حدوث کیوں ہوتا؟ خدا کی صفاتِ ضروریہ سب ازلی ہیں۔ ذاتِ مقدس کے سوا ان صفات کے حصول واتصاف میں اور کسی کی ضرورت نہیں، ورنہ خدا کیا ہوگا؟ غیروں کا محتاج ہوگا۔ اور ناظرانِ اوراقِ گذشتہ کو یہ معلوم ہی ہو گیا ہوگا کہ احتیاج، علاماتِ مخلوق میں سے ہے، خالق اور خدا کا استغناء سب سے اور سب طرح سے لازم ہے۔ اور جب احتیاجِ غیر کی طرف اتصاف، صفاتِ ضروری میں نہ ہوئی، تو یوں کہو تنہا ذات ہی ان کے اتصاف کے لئے کافی ہے۔ اس لئے جیسے وہ ازلی ہے، صفاتِ ضروری بھی ازلی ہی ہوں گی۔

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

غرض، ایجاد کو خدا کی صفاتِ ضروریہ میں سے تو کہہ نہیں سکتے، اور کہیے تو کیوں کر کہیے؟ ہماری غرض صفاتِ ضروریہ سے یہ ہے کہ اگر وہ نہ ہوں، تو موصوف کی جانب نقصان لازم آئے۔ اور اگر ان کے نہ ہونے سے موصوف کی جانب کچھ نقصان عائد نہ ہو، تو ان صفات کو موصوف کے حق میں صفاتِ ضروریہ نہ کہیں گے۔ گو کسی اور کا ان کے نہ ہونے سے نقصان سہی۔ مگر ایجاد کو دیکھا، تو اس کے ہونے سے اس کے موصوف یعنی ایجاد کرنے والے کا کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ ہاں جس کو ایجاد کیجئے، البتہ اس کا نقصان ضرور ہے، اس لئے کہ وجود جیسی نعمت سے محروم رہ جائے گا۔

غرض، ایجاد، خداوندِ عالم کے حق میں ضروری تو نہیں۔ اور جب یوں کہا کہ قبلِ ایجاد کائنات کسی طرح ان کا علم نہ تھا، ایجاد، اختیاری بھی نہ ہوا۔ اب خواہ مخواہ اضطراری کہنا پڑا۔ مگر ظاہر ہے کہ اضطرار کے لئے اول یہ ضرور ہے کہ مضطر پر کوئی جابر ہو۔ وہ جابر داخلی ہو جیسے حرکتِ رعشہ میں ہوتا ہے، یا خارجی جیسے کمزور آدمی کو کوئی شہ زور کہیں کھینچ لے جائے۔ اس صورت میں خدا، خدا نہ رہے گا، وہ جابر ہی خدا تعالیٰ ہو جائے گا۔ کیوں کہ خدا کے لئے یہ لازم ہے کہ اس کا وجود سب وجودوں سے قوی ہو، اس کا علم سب کے علم سے زیادہ، اس کی قدرت سب کی قدرتوں سے بڑھی ہوئی ہو۔ ورنہ یہ کہنا غلط ہو جائے کہ خدا کا وجود اور اس کی صفاتِ وجودی خانہ زاد ہیں اور سوائے اس کے اوروں کا وجود اور صفاتِ وجود خدا کے خزانے سے مستعار۔ کون نہیں جانتا کہ صفتِ اصلی اور خانہ زاد، صفتِ مستعار سے قوی ہوتی ہے؟ جب خدا تعالیٰ پر اوروں کا زور چل گیا، تو پھر دو حال سے خالی نہیں: یا اصل سے قدرت ہی نہیں۔ یا ہے تو، قوی نہیں، جابر کی قدرت سے ضعیف ہے۔ ضعیف کہیے تو اپنے سے قوی سے مستفاد ہوگی اور خدا کی خدائی غلط ہوگی اور اس قوی کی خدائی صحیح ہوگی۔ اور اگر یوں کہیے کہ اصل سے قدرت نہیں، تب اس سے بھی زیادہ دشواری ہے۔ خدائی کو یہ لازم ہے کہ وجود غیر محدود ہو۔ اور جب یوں کہا کہ خدا تعالیٰ میں قدرت نہیں، تو یہ بات لازم آئی کہ وجودِ خداوندی حدِ قدرت سے پرے پرے ہے۔ اب فرمائیے کہ تحدید اور انتہا میں اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے؟ علاوہ بریں مخلوقات میں قدرت کا ہونا یقینی۔ اور پھر قدرت کا وجودی ہونا ظاہر۔ آخر ایجاد اسی کے وسیلے سے ہوتا ہے۔ یہ بھی وجودی نہ ہو، تو پھر اور کون ہو؟

اس صورت میں وہ قدرت یا مخلوقات میں خانہ زاد ہوگی، یا سوا خدا کے کسی اور سے مستعار۔ خود اللہ تعالیٰ سے تو استعارے کی اس صورت میں کوئی صورت نہیں۔ کیوں کہ خدا تعالیٰ سے تو قدرت کو پہلے ہی اڑا دیا اور یہ ممکن نہیں کہ اپنے پاس تو نہ ہو اور کسی دوسرے کو دے دیجیے۔

بالجملہ، صورت مفروضہ میں ضرور ہے کہ قدرتِ مخلوقات یا مخلوقات کی خانہ زاد ہو، یا سوا خدا کے

کسی اور سے مستعار ہو۔ اگر کسی اور سے مستعار ہے، تو اس کو خدا کہیے، ورنہ پہلے خود مخلوقات کا خدا ہونا لازم آئے گا۔ آخر خدا تعالیٰ وہی ہے، جس کا وجود اور صفاتِ وجود اصلی اور خانہ زاد ہوں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ صفاتِ وجود جیسی قدرت اگر خانہ زاد ہوں گی، تو وجود پہلے خانہ زاد ہوگا۔ کیوں کہ صفاتِ وجودی تو وجود کا پرتو ہوتی ہیں۔ اور وجود ان کا موصوف۔ یہی وجہ ہے کہ سوائے وجود کے اور چیزوں میں صفاتِ وجودی کے حصول کے لئے حصولِ وجود اول ضرور ہے۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی چیز موجود نہ ہو اور موصوف بہ صفاتِ وجودی ہوجائے۔

اگر صفاتِ مذکورہ اصل میں صفاتِ وجود اور وجود کے اوصاف نہ ہوتیں، تو بالضرور کسی اور چیز کی صفاتِ اصلیہ اور اوصافِ ذاتی میں سے ہوتیں۔ اور بے شک اس چیز کے حق میں ان اوصاف کے اتصاف کے لیے وجود کی ضرورت نہ ہوتی۔ اور سوا اس چیز کے اوروں کی بھی اگر ضرورت ہوتی، تو اسی کے حصول کی ضرورت ہوتی، وجود کی ضرورت نہ ہوتی۔ کیوں کہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ کسی حادث کے حدوث میں اگر ضرورت ہے، تو اصل میں کل تین چیزوں کی ضرورت ہے: ایک دینے والے کی، جس کو صادر کہیے۔ دوسرے لینے والے کی، جس کو قابل کہیے۔ تیسرے اس شی کی، جس کو دیجیے، اور لیجئے اور اس کو عطا اور صادر کہنا مناسب ہے۔ سوا ان تین چیزوں کے اصل میں سوا ان تین چیزوں کے کسی چیز کی ضرورت نہیں۔ اگر کبھی کسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے، تو ان ہی تین چیزوں کے اتمام کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ صورتِ مفروضہ میں وجود اصل، اور معطیٰ صفات تو نہ ہوا، اور جب معطیٰ صفات نہیں، تو پھر وجود کی ضرورت کے تین احتمال ہیں: یا قابل ہو، یا عطا ہو، یا متمم ہو۔ قابل اگر کہیے، تو صورتِ مفروضہ میں خلافِ مفروض لازم آئے گا۔ فرض کیا تھا سوائے وجود کے اور چیزوں کو قابل، نکل آیا وجود قابل۔ آخر گفتگو تو سوائے وجود اور سوائے موصوفِ اصلی کے اوروں ہی کی قدرت وغیرہ صفات میں تھی۔ اور اگر عطا کہیے، تب وہی خلافِ مفروض لازم آتا ہے فرض کیا قدرت کو عطا مثلاً اور کہنا پڑا وجود کو عطا۔ اور اگر متمّم کہیے، تو اول تو تتمم کی ضرورت وقتِ اعطاء وایصال ہوتی ہے، خود فاعل اور اصل کے حق میں متمّمات کی ضرورت نہیں۔ مثلاً قلم وکاتب ومہرہ کی اگر ضرورت ہے، تو لکھنے کے لئے ضرورت ہے۔ جس میں دوات کی طرف سے داد ودہش اور کاغذ کی طرف سے قبول ہوتا ہے۔ خود دوات کی سیاہی کے سیاہ ہونے میں نہ قلم وکاتب کی ضرورت ہے، نہ مہرہ کی اور صفائی کی حاجت۔

اس صورت میں اول تو عمومِ ضرورتِ وجود کسی صفت کے لئے نہ رہی، یعنی اصل وفاعلِ صفات، اتصافِ صفات میں وجود کا محتاج نہ ہوگا۔ اگر ہوں گے، تو قوابلِ صفات ہی حصولِ صفات میں وجود کے

محتاج ہوں گے۔(۱)

علاوہ بریں قوابل کو متممات کی اگر ضرورت ہوتی ہے، تو دو وجہ سے ضرور ہوتی ہے: یا بہ وجہ دور ہونے اصل وفاعل کے، جیسے فرض کیجیے کپڑا کہیں ہو اور خم نیل کا کہیں ہو، تو رنگریز کی حاجت پڑے گی، تاکہ دونوں کو بہم کردے۔ یا بہ نقصان قابلیت کے، مثلاً روئی کو صاف نہ کیجئے اور پھر اچھی طرح نہ دھنیے اور باریک نہ کاتیے اور پھر ٹھوک کر نہ بنیے اور بن کر کل میں نہ دبایئے، تو مثل گاڑھائے ہند، کپڑا رنگ کو خوب قبول نہیں کرتا۔ اور اگر امور مذکورۂ بالا عمل میں آئیں، تو پھر کپڑا مثل لٹھائے ولایت، رنگ وخوب قبول کرتا ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ نقصانِ قابلیت، بعد وجودِ قابل متصور ہے، قبلِ وجودِ قابل کو ناقص کہہ سکیں، نہ کامل۔ بایں ہمہ اگر فقط نقصان ہے، تو اس کا اثر نقصانِ مقبول ہوگا، عدم مقبول نہ ہوگا۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ قابل میں عطائے ناقص آئی ہے، بالکل محروم نہیں رہا۔ اس صورت میں تو قوابل کو بھی حصول صفات میں وجود کی ضرورت نہ ہوگی۔ اگر ہوگی، تو تکمیلِ اتصاف ہی میں ضرورت ہوگی، جس کے باعث اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ قبلِ وجود بھی حصول صفات ممکن ہے۔ مگر ناظرین اوراق خود جانتے ہوں گے کہ دیوانوں کے سوا اور کوئی اس بات کو قبول نہیں کرسکتا اگر بالکل عدمِ قابلیت ہے۔ ہاں اگر وجود بھی قابل کی ماہیت کے ساتھ لاحق ہوجاتا ہے، تو اس میں قابلیت آجاتی ہے، نہیں تو نہیں۔

۞ ...... ۞ ...... ۞

---

(۱) یہاں ایک خلجان پیدا ہوتا ہے کہ ایجادِ عالم سے خدا کا خالق اور عالم ہونا سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ نسبت کے تعلق اور تحقق سے پہلے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک منسوب الیہ دوسرا منسوب۔ ایجاد عالم سے پہلے اگر خدا تعالیٰ کو خالق و عالم کہیں تو منسوب کون تھا ؟ خداوند تعالیٰ کو نسبت خالقیت و عالمیت کا اگر منسوب کہیں گے تو سوال یہ ہے کہ منسوب الیہ کون تھا ؟ اور منسوب الیہ کہیں تو منسوب کون تھا ؟ اور اگر کہیں کہ قبل ایجاد نسبت خالقیت و عالمیت سرے سے تھی ہی نہیں اور بعد ایجاد یہ دونوں نسبتیں وجود میں آئی ہیں تو لازم آئے گا کہ قبل ایجاد حق تعالیٰ نعوذ باللہ کائنات سے بے خبر تھے، جس سے حق تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا (استغفر اللہ)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایجاد خدا تعالیٰ کی صفاتِ ضروریہ میں سے نہیں ہے کیونکہ صفاتِ ضروریہ وہ ہوتی ہیں اگر وہ نہ ہوں تو موصوف کی جانب نقصان لازم آئے۔ جب ایسا ہے تو اب یوں سمجھئے صفت خلق اور صفت علم تو باری تعالیٰ کی صفات وجودیہ ازلیہ میں سے ہیں۔ اس لئے خدا تعالیٰ خالق اور عالم اس وقت بھی تھے جب کائنات اور معلومات کو اس نے خلق نہیں کیا تھا اور جب خلق کا ارادہ ہوا تو بالفعل صفتِ خلق کا ظہور ہوگیا۔ بس فرق اتنا ہوا کہ پہلے یہ صفات موصوف سے بالقوہ منسوب تھیں اور اب بالفعل ظہور پذیر ہوگئیں۔ پھر یہ کہ خلق وایجاد خدا تعالیٰ کے حق میں ضروری نہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ ضروری ہونے کے لئے خدا تعالیٰ کو مضطر اور مجبور کہنا پڑے گا نہ کہ مختار، حالانکہ حق تعالیٰ کے جملہ افعال اختیاری ہیں، اضطراری نہیں۔ اگر اضطراری کہیں گے تو لازم آئے گا کہ کوئی اور خدا تعالیٰ کے علاوہ بھی ہو جو اس کو افعال کے صادر کرنے پر مجبور کرے۔ اس صورت میں خدا خدا نہ رہے گا، کیونکہ خدا اسے کہتے ہیں کہ جس کا وجود تمام وجودوں سے قوی اور طاقت ور ہو، اور اس کا علم سب کے علم سے زیادہ ہو، اس کی قدرت سب کی قدرتوں سے بڑھی ہوئی ہو۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۶۱

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اس صورت میں اول تو قابل کو قابل اور وجود کو متمم کہنا غلط ہے۔ دوسرے اس صورت میں قابل اگر ہوگا، تو وجود ہوگا نہ قابل۔ مگر وجود کو قابلِ صفات باقیہ کہیے، تو یہ معنی ہوں کہ اور صفات، وجود سے مقدم ہیں۔ اس لئے کہ مقبول بہ نسبت قابل کے فاعل کے قریب ہوتا ہے۔ حالاں کہ وجود کا تقدم ایسا ظاہر ہے کہ سواد یوانوں کے اور کوئی اس کا منکر نہیں ہوسکتا۔ مگر ہاں یوں کہیے (کہ) وجود، اول ذاتِ خداوندی سے صادر ہو اور صادر ہوکر بہ زبان حال، طالبِ صفات باقیہ ہوا۔ اس لئے صفاتِ باقیہ صادر ہوکر وجود میں آئیں۔ وجود ان کے حق میں قابل ہو۔ اور وہ صفات مقبول۔ اور سوائے وجود اور کسی میں قابلیت، صفات باقیہ کی نہ تھی، اس لئے اوروں میں صفاتِ باقیہ کے جانے کے لئے وجود کی ضرورت پڑی۔

مگر اس کو کیا کیجئے کہ وجود عام ہے اور صفاتِ باقیہ خاص ہیں۔ ہر صفت کو موجود کہہ سکتے ہیں، پر ہر موجود کے وجود کو علیم، یا قدیر مثلاً نہیں کہہ سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ عام، خاص سے وسیع اور بڑا ہوتا ہے اور خاص اس سے کم اور چھوٹا۔ اس صورت میں کیوں کر کہہ سکتے ہیں کہ مخلوقات، قابلیتِ وجود تو رکھتی ہیں، پر بے واسطۂ وجود، قابلیتِ صفاتِ باقیہ ان میں نہیں؟ اس کے تو یہ معنی ہوئے کہ مخلوقات میں ایک شئی وسیع کی تو گنجائش اور وسعت ہے، پر اس امر کی وسعت نہیں، جو وسیع نہیں۔

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

ہاں اگر وجود اور صفاتِ باقیہ عام وخاص نہ ہوتیں؛ بلکہ مثل شکل وصفائی وروغن باہم مبائن یک دیگرے ہوتے، تو یوں بھی کہہ سکتے کہ جیسے آئینہ قابلِ صفائی ہے اور چینی کے برتن قابلِ روغن اور بواسطۂ صفائی روغن قابلِ اشکال بھی ہوجاتے ہیں، ورنہ انطباعِ اشکال معدوم، ایسے ہی مخلوقات، قابلِ وجود ہیں اور بواسطۂ وجود قابلِ صفاتِ باقیہ ہوجاتے ہیں۔ مگر جب عموم وخصوص ہے، تو یہ نہیں ہوسکتا کہ مخلوقات، وجود کی نسبت تو قابل ہیں اور تنہا صفات کے قابل نہ ہوں۔

اگر وجود کو قابل کہیں اور صفاتِ باقیہ کو صادر اور مقبول اور اس طرح اور صفات کو اقرب الی الذات کہیں، تو پھر بھی یہ الزام نہ ہٹے گا کہ اس صورت میں قبلِ وجود بھی مخلوقات کا موصوف بہ صفاتِ باقیہ ہونا ممکن ہوگا۔ اور اگر ہم وجود کو قابلِ صفات کہیں، تب بھی وہی مطلب آجائے گا، جس کے ہم مدعی ہوئے ہیں یعنی صفاتِ باقیہ، صفاتِ وجود ہیں۔ صفاتِ فاعلی نہ سہی، صفاتِ مفعولی سہی۔ اور ظاہر ہے کہ قبلِ تحقق مفعول، تحققِ صفاتِ مفعولی بھی ایسا ہی محال ہے، جیسا قبلِ تحقق فاعل، تحققِ صفاتِ فاعلی محال ہے۔

تحققِ صفاتِ فاعلی اور صفاتِ مفعولی سے فارغ ہوچکا ہوں اور اس کے سمجھنے والے کو اس استحالے کے سمجھنے میں کچھ دقت ہی نہیں۔ ہاں اس اجمال کی تفصیل چاہیے کہ مطلب وہی کیوں کر رہے گا؟ اس کو سنیے ! کہ جب وجود قابل ٹھہرا، تو پھر فاعل صفات بجز ذاتِ خداوندی اور کسی کو نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ اور سب تو اپنے تحقق میں خود وجود ہی کے محتاج ہیں۔ جب تک وجود ان کو لاحق نہ ہو، ان کے تحقق کی کوئی صورت نہیں۔ پھر ان کو فاعل اور اصل صفات کہیے، تو کیوں کر کہیے؟

ادھر متممات کی بھی یہاں گنجائش نہیں۔ فاعل کا استغناء تو ظاہر ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ خدا کو اپنے کسی فعل وعمل میں کسی آلے کی، یا متمم کی ضرورت ہے۔ رہا قابل، وہ اس صورت میں وجود ہے، اس کو ناقص کہیے، تو یہ معنی ہوئے کہ اس میں عدم ہے۔ کیوں کہ حاصلِ نقصان وکمی، عدم اجزاء ہے۔ مگر وجود بھی متصف بہ عدم ہو، تو پھر اجتماعِ وجود وعدم کا استحالہ غلط؛ بلکہ یوں کہو مفہومات میں کوئی امر محال ہی نہیں، کیوں کہ اوپر ثابت ہوچکا ہے کہ سوائے کسی کے وجود اور اس کے عدم کے اور کوئی مفہوم اپنی ذات سے محال ہی نہیں۔ اگر محال ہے، تو وہ ان ہی دو کے اشتمال کے باعث محال ہے۔

ہاں یہ بات باقی ہے کہ خدا تعالیٰ اگر چہ اپنے افعال میں آلات کا محتاج نہیں، متممات کی اس کو حاجت نہیں، پر ممکن ہے کہ بایں ہمہ وہ آلات سے کام لے، متممات کو اپنے کاروبار میں دخل دے۔ آخر عالم اسباب میں جو کچھ اسباب ہیں، وہ بھی خدا کے سامنے بمنزلۂ آلات ہیں۔ اتنا فرق ہے کہ مخلوقات کے جن کاموں میں آلات کو دخل ہے، وہ اکثر ایسے ہیں کہ مخلوقات ان کاموں میں ان آلات کی محتاج ہیں۔ اور

خداوندِ کریم اپنے کسی فعل میں کسی آلے کا محتاج نہیں۔اس کے حق میں تمام آلات ایسے ہیں، جیسے قوی البصر کے لیے عینک کا چشمہ، جیسے اس کو عینک کا ہونا، نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ایسے ہی خداوندِ کریم کو بھی اسباب کا ہونا، نہ ہونا برابر ہے۔(۱)

۞......۞......۞

---

(۱)صفات کے ضمن میں ایک بحث یہ آئی تھی کہ فاعل اور قابل کے علاوہ ایک اور چیز وہ ہوتی ہے جو فاعل کے فعل اور قابل کے قبولِ فعل کو مکمل کرنے والی ہوتی ہے جیسے سابق میں کتابت، قلم، اور کاغذ کی مثال میں قلم تراش، روشنائی کو جذب کرنے والے کاغذ وغیرہ کا ذکر ہوا۔

یہاں فرماتے ہیں کہ جو چیزیں قوابل کے درجہ میں ہوتی ہیں ان کو مُتَمّم (تمام کرنے والے، تکمیل کرنے والے) کی ضرورت دو وجہ سے ہوتی ہے، ایک وجہ تو یہ ہوتی ہے کہ اصل و فاعل اور قابل کے درمیان فاصلہ ہو، جس کی وجہ سے قابل کو ایسی چیز کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کی تکمیل کردے۔جیسے کپڑا رنگنے کی ضرورت ہے تو کپڑا تو قابل ہوا، جو رنگ کو قبول کرے گا مگر رنگ اور کپڑے میں فاصلہ ہے، کپڑا کہیں اور کپڑا اور رنگ کہیں اور اب ضرورت پڑے گی رنگریز کی، جو کپڑے اور رنگ کو باہم ملادے۔رنگریز کے بغیر رنگ کپڑے کے اور کپڑا رنگ کے قریب نہیں آسکتا۔یا پھر نقصان قابلیت کی وجہ سے متمم کی ضرورت پڑتی ہے یعنی قابل میں صفات قبول کرنے کی صلاحیت میں کمی ہے اس لئے ضرورت پڑے گی ایک ایسی چیز کی جو نقصانِ صلاحیت کو دور کردے۔جیسے بنجر زمین میں کھیتی اگانے کی صلاحیت کی کمی ہوتی ہے جس کے لئے ضرورت ہوگی کھاد کی، پانی کی، اور زمین میں اچھی طرح ہل چلا کر اور اسے قابل کاشت بنانے کی۔مگر یہ بات یاد رکھنی چاہئیے کہ زیادتی یا نقصان کا تصور اسی وقت ہوتا ہے جب اس سے پہلے قابل کا وجود ہو۔قابل کے وجود سے پہلے نہ اس کو کامل کہہ سکتے ہیں نہ ناقص۔اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وجود عام ہے اور صفات خاص ہوتی ہیں۔اس لئے ہر صفت کے لئے وجود کی ضرورت ہوگی، ہر وجود کے لئے صفت کی ضرورت نہیں ہوگی۔اسی لئے مخلوقات میں قابلیت وجود تو ہے مگر ضروری نہیں کہ ان میں ہر ہر صفت موجود رہے۔اگر یہ نسبت دونوں میں نہ ہوتی تو پھر ہر موجود کا موصوف متصف بصفات ہوتا، جیسے ہر موصوف متصف بصفات موجود ہوتا ہے، یعنی دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، تساوی کی نسبت نہیں ہے۔خدا تعالیٰ چونکہ فاعل ہے قابل نہیں، اس لئے وہ مطلقاً ہر فعل کی ایجاد پر قادر ہے اسکو ایجاد فعلی میں کسی آلہ اور متمم کی ضرورت نہیں۔البتہ وہ اگر اپنے افعال اور نظامِ سلطنت میں متمات اور اسباب سے کام لے تو یہ ممتنع بھی نہیں، کیونکہ وہ جب قادرِ مطلق ہے تو لازمی طور پر مختار مطلق بھی ہے۔اور اختیار جس کو اختیارِ مطلق حاصل ہو وہ جس طرح بغیر اسباب کے نظامِ سلطنت چلا سکتا ہے، اسی طرح اسباب کو بھی کام میں لاسکتا ہے اور اس کے برعکس بھی کہ جس طرح اس کی قدرت مطلقہ اور اختیار مطلق کو یہ لازم نہیں کہ اسباب کو کام میں لائے؟ اسی طرح یہ بھی لازم نہیں کہ اسباب کو کام میں نہ لائے۔اگر اس ذات بے نیاز کے لئے کسی چیز کے لازم ہونے کی بات کہیں گے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ محتاج ہے۔اور یہ سب جانتے ہیں کہ جو محتاج ہو وہ خدا نہیں ہوسکتا۔اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ مخلوقات کی طرح وہ اسباب اور متممات کا محتاج نہیں ہے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۶۲

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

الغرض، ہوسکتا ہے کہ ذاتِ خداوندی فاعلِ صفات ہو اور وجود، قابلِ صفات ہو اور سوا اس کے اور چیزیں آلات اور متممات ہوں۔ مگر اس کو کیا کیجیے کہ:

۱۔ اول تو کسی کا متمم ہونا اس کے وجود پر موقوف۔ اور یہاں وجود کا ابھی کیا ذکر ہے، کیوں کہ خود وجود کا تو اتمام ہی منظور ہے۔

۲۔ دوسرے بعد ذاتِ خداوندی کے صفاتِ خداوندی کے ہیں۔ ان میں سے وجود قابل ٹھہرا۔ اور سوا اس کے اور صفات عطاء اور صادر۔ اس وقت اگر متمّم اور آلہ ہوگا، تو ہو نہ ہو مخلوقات میں سے کوئی نہ کوئی ہوگا۔ اور جب ذات کے بعد صفات کا رتبہ نکلا، تو بے شک مخلوقات کو تو کہیں بعد ہی سمجھئے۔ مگر آلے اور متمم فاعل کو سب جانتے ہیں، فاعل اس کی طرف محتاج ہو، کہ نہ ہو، قابل سے مقدم ہوتا ہے اور درصورتے کہ ذات کو فاعل اور وجود کو قابل کہیے تو آلات کی مداخلت کیوں کر متصور ہو؟

۳۔ تیسرے متممات اور آلات ان اوصاف کے ساتھ موصوف نہیں ہوتے، جن اوصاف کا پہچاننا ان آلات کے وسیلے سے مقصود ہوتا ہے۔ چناں چہ رنگ ریز وغیرہ۔ جو وسیلۂ رُنگِ پوشاک ہیں۔ کو دیکھئے! وہ موصوفِ رنگ نہیں کہلاتے اور کیوں کر کہلائیں؟ رنگ ان پر عارض ہو تو کہلائیں۔ اور اگر متممات،

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

موصوف بہ اوصاف کہیں ہوتے ہیں، تو ان کا اتصاف بالاستقلال اور قابل سے اول ہوتا ہے، قابل کے اتصاف پر موقوف نہیں ہوتا۔ ورنہ آلات کا آلات ہونا اور قابل کا قابل ہونا غلط ہو جائے؛ بلکہ معاملہ بالعکس ہو جائے۔ قلم اگر آلۂ ایصال سیاہی ہے تو وہ کاغذ سے پہلے سیاہ ہو لیتا ہے اور کاغذ کے سیاہ ہونے پر اس کا سیاہ ہونا موقوف نہیں؛ بلکہ الٹا کاغذ کا سیاہ ہونا اس کے سیاہ ہونے پر موقوف ہو، تو ہو۔ پھر جب ذاتِ خداوندی کو اصل وفاعلِ صفات اور وجود کو قابلِ صفات کہا اور سوا ان کے اور اشیاء کو آلات اور متممات ٹھہرایا، تو دو احتمال ہیں: یا تو اشیائے مفروضہ، اوصاف مقبولہ کے ساتھ متصف ہی نہ ہوں۔ یہ صورت تو خلافِ مفروض ہے، کیوں کہ گفتگو ان اوصاف میں ہے، جو قابلاتِ مفروضہ کی طرف منسوب ہیں اور وجود ان کے حق میں شرطِ قابلیت ہے۔ اور اگر متصف ہوں، تو ان کا اتصاف بالاستقلال اور قبل از وجود ہو۔ مگر۔ قطع نظر اس بات کے اس کو سوائے دیوانوں کے اور کوئی نہ مانے گا۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ اشیائے مفروضہ کو اتصافِ صفات میں وجود کی ضرورت نہیں، یہ فرضی قابلیتِ وجود۔ جو بہ غرض ضرورتِ وجود تھا۔ محض بے کار ہو گیا۔

الغرض، اگر وجود کو قابلِ صفات اور ذاتِ خداوندی کو فاعل اور اصل صفات کہیے، تو مخلوقات کو متممات میں سے نہیں کہہ سکتے؛ بلکہ وجود اگر قابلِ صفات ہوگا اور اصلِ صفات نہ ہوگا، تو بے واسطۂ غیر ہوگا۔ اور غیر وجود اگر قابلِ صفات ہوگا، تو بہ واسطۂ وجود ہوگا، بے واسطہ نہ ہوگا، ورنہ پھر وہی اتصاف قبل الوجود لازم آئے گا اور پھر وجود بھی واسطۂ اتصافِ مخلوقات اس طرح نہ ہوگا، جیسے کاغذ کے حق میں قلم اور ڈھیلے کے حق میں ہاتھ اور تیر کے حق میں چلۂ کمان۔ یعنی جیسے قلم کی سیاہی جدی ہے اور کاغذ کی سیاہی جدی ہے، اسی لئے ممکن ہے کہ قلم کی سیاہی زائل ہو جائے اور کاغذ پر باقی رہے۔ علی ہذا القیاس ہاتھ اور چلۂ کمان کی حرکت جدی جدی ہے اور ڈھیلے اور تیر کی حرکت جدی، اسی لئے ہاتھ اور چلۂ کمان کی حرکت کے موقوف ہو جانے کے بعد ڈھیلے اور تیر کی حرکت باقی رہتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعد انفصالِ قلم اور کاغذ اور ہاتھ اور ڈھیلہ اور چلہ اور تیر ہر ایک، یا فقط ای موصوف بہ وصفِ معلوم، رہ سکتا ہے۔

الغرض، اس طرح سے تو وجود کا توسط نہ ہوگا اور نہ اس بات کو ضرور بالضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ بعدِ افتراق، موجودہ مخلوقات یعنی بہ حالتِ عدم بھی مخلوقات، موصوف بہ اوصاف رہ سکیں، اور بایں وجہ کہ وجود کو قابلِ صفات فرض کیا ہے اور قابل سے بعد قبول بھی، انفصالِ صفات ویسا ہی ممکن ہے کہ جیسا کہ قبلِ اتصاف، قبولِ انفصال تھا، درصورتِ فرضِ انفصالِ وجودِ صفات ممکن ہو کہ اگر وجودِ مخلوقات مسلوب بھی ہو جائے، تو صفاتِ مذکورہ مسلوب نہ ہوں۔

الغرض، اگر توسطِ وجود مثل توسطِ دست وقلم وچلۂ کمان ہوگا، تو حالتِ عدم میں بھی امکانِ بقائے

صفات نکلے گا اور آپ جان ہی چکے ہیں کہ اس بات کو کون تسلیم کرسکتا ہے، کون نہیں؟ ہونہ ہو یہ توسّطِ وجود، مثل توسطِ کشتی وصندوق ہے۔ جو واسطۂ حرکتِ مردم واسباب ہوا کرتا ہے۔ یعنی جیسے یہ ممکن نہیں کہ کشتی وصندوق کو حرکت ہو اور بیٹھنے والوں اور اسباب کو حرکت نہ ہو اور نہ یہ ممکن ہے کہ فرق تیزیٔ رفتار وکمیٔ رفتار نمایاں ہو، یعنی مثلاً کشتی بیٹھنے والوں سے پہلے، یا کشتی میں بیٹھنے والے کشتی سے پہلے پہنچیں، ایسے ہی یہ ممکن نہیں کہ کسی پارۂ وجود کو کسی موجود کے ساتھ ارتباط ہو اور بعد ارتباط کے وہ پارۂ وجود تو موصوف بہ صفاتِ مذکور ہ ہو اور وہ موجود ان صفات کے ساتھ موصوف نہ ہو، اور نہ یہ ممکن ہے کہ اس پارۂ وجود کی صفات، مثلاً علم وقدرت ایک زمانۂ معین میں اس معلوم، یا مقدور کے ساتھ متعلق ہوں۔ اور وجودِ مذکور اس زمانے میں اس مقدار سے کم وبیش معلومات ومقدورات کے ساتھ متعلق ہوں۔

الغرض، فرقِ اتصاف وعدم اتصاف، یا کمی وبیشیٔ تعلقات تو ممکن نہیں، ہاں فرق اصلیت وظلیت ممکن کیا، ضروری ہے۔ یعنی جیسے حرکتِ کشتی اصل اور حرکتِ کشتی نشین اسی کا ظل اور پرتو ہے، یعنی وہ ایک حرکتِ واحد دونوں طرف منسوب ہے۔ اتنا فرق ہے کہ ایک طرف انتساب اصلی ہے اور دوسری طرف انتساب مجازی۔ ایسے ہی صفاتِ مذکورہ اصل میں صفاتِ وجود ہیں اور موجودات میں اسی کا (وجود کا) ظل وپرتو ہے۔ علم اور قدرت مثلاً واحد ہیں، عالم وقادر متعدد ہیں، ایک وجود، دوسرا موجود۔ وجود بمنزلہ کشتی اور موجود بمنزلہ کشتی نشین۔ جیسے حرکتِ واحدہ ہے اور کشتی اور کشتی نشین دونوں کی طرف منسوب ہے اور پھر کشتی نشین ایک ہو، تب یہ انتساب صحیح ہے اور متعدد ہوں، تب صحیح ہے۔ ایسے صفاتِ فیما بین وجود وموجود واحد ہوں گی اور موصوف متعدد ایک وجود ہوگا اور دوسرا موجود۔ اور پھر موجوداتِ کا تعدد اس انتساب میں قادح نہیں ہوسکتا۔ مگر ہاں وجود کا اتصاف اصلی ہے اور موجودات کا ظلی اور مجازی۔ جیسے مکان واحد مثلاً مالک اور مستعیر، یا کرایہ دار دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اتنا فرق ہوتا ہے کہ مالک کی طرف انتساب حقیقی اور اصلی ہے۔ اور مستعیر، یا کرایہ دار کی طرف مجازی اور ظلی، ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمالیجیے۔ مگر ''ہر چہ بادا باد'' ہمارا ہی قول صحیح رہا یعنی یہ صفات موجودات، اصل میں وجود کی صفات ہیں، موجودات کی صفات نہیں، وجود ہی کے سبب موجودات کی طرف بھی منسوب ہوجاتی ہیں۔ اگر فرق نکلا، تو اتنا نکلا کہ اس صورت میں وجود قابل صفات رہا، اصل وفاعل صفات نہ ہوا اور ہمارا قول بظاہر اس جانب شیر تھا کہ وجود ہی اصل وفاعل ہے۔ مگر اول تو ہماری گفتگو بہ مقابلۂ موجودات تھی، وہ بات اب بھی جوں کی توں رہی۔ بہ نسبتِ موجوداتِ وجود، اب بھی اصل وفاعل ہی رہا۔ اگرچہ بہ مقابلۂ ذاتِ خداوندی قابل ٹھہرا۔

دوسرے جب یہ بات سب عام وخاص کے نزدیک مسلّم ہے کہ قبل از وجود کوئی چیز موصوف بہ

صفاتِ باقیہ نہیں ہوسکتی، تو اگر وجود کو قابلِ صفات ہی کہیں، تب بھی صفاتِ باقیہ جود ہی کی صفات رہیں، صفاتِ فاعلی نہ سہی، صفاتِ مفعولی اور قابلی سہی۔ یعنی جیسے دھوپ زمین ہی کی صفت ہے، آفتاب کی صفت نہیں، آفتاب کے نور کو دھوپ نہیں کہتے، حالاں کہ آفتاب ہی اس کے لئے اصل معدن اور فاعل ہے اور زمین قابل۔ جیسے حرکتِ ارادیٔ انسانی اپنے جسم کی ہو، یا کسی اور جسم کی، وہ جسم ہی کی صفت ہے، ارادے کی صفت نہیں۔ حالانکہ ارادہ ہی اصل وفاعل حرکتِ مذکور ہے، جسم مذکور فقط قابل ہے، ایسے ہی درصورتِ قابلیتِ وجود بایں وجہ کہ قبلِ وجود اتصاف بہ صفاتِ باقیہ محال ہے، اس بات کا اقرار کرنا ضروری ہوگا کہ صفاتِ باقیہ وجود ہی کی صفات ہیں، جو قابل ہے، اصل وفاعل کی صفات نہیں۔ یعنی فقط ذات کے مرتبے میں صفات کا نام ونشان نہیں۔ مگر اس کے یہ معنی ہیں کہ علم وقدرت کا وہاں بولنا ایسا ہے، جیسا مرتبۂ ذاتِ آفتاب میں دھوپ کا بولنا۔

غرض، جیسے دھوپ کے مرتبے سے بڑھ کر آفتاب کی ذات میں نور موجود ہے اور اس لئے دھوپ کا اس کے لئے استعمال اس کی تنقیص ہے، ایسے ہی مرتبۂ ذات میں مرتبۂ صفات سے بڑھ کر ایک بات ہے۔ مرتبۂ صفات کا اس مرتبے میں ثابت کرنا اس کی تنقیص اور گستاخی ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ جیسے مرتبۂ ذاتِ زمین میں دھوپ نہیں، تو بالکل اندھیرا ہے، ایسے ہی مرتبۂ ذات خداوندی میں علم نہیں، تو جہل ہے اور قدرت نہیں، تو عجز ہے۔ یہ وہ لوگ سمجھتے ہیں، جو بالکل نہیں سمجھتے۔

الغرض، اگر وجود کو قابل بھی کہیں، تب بھی ہماری بات ہاتھ سے خالی نہیں جاتی۔ (کیوں کہ) ہماری غرض یہ تھی کہ موجودات، اتصافِ صفات میں وجود کی محتاج ہیں، یہ ممکن نہیں وجود موجودات کو لاحق نہ ہو اور اتصاف بہ صفات، ظہور میں آجائے، یا وجود موجودات سے جدا ہوجائے اور اتصاف باقی رہے؟ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صفات اصل میں وجود ہی کی صفات ہیں، موجودات کی طرف بھی وجود ہی کے باعث منسوب ہوتی ہیں۔ یہ بات دیکھ لیجئے! اس صورت میں بھی صحیح ہی رہی، وجود کا بہ نسبت موجودات کے، صفات کے باب میں اصل ہونا ہنوز باقی ہے۔ یوں کہو نشو ونمائے صفات مرتبۂ وجود ہی سے شروع ہوا ہے۔ اگرچہ ذاتِ خداوندی ہی اصل وفاعل ہو۔

غرض، جیسے دھوپ کا نام ونشان، وجودِ زمین وآسمان ودیوار واشجار وکہسار ہی سے شروع ہوا ہے، خود آفتاب میں دھوپ نہیں۔ چناں چہ جتنے اہلِ زبان ہیں، نورِ آفتاب کو دھوپ نہیں کہتے، نور کہتے ہیں، اگرچہ اصل وفاعل دھوپ بمعنی مذکورہ وہ خود آفتاب ہی ہو، ایسے ہی باوجود اصل وفاعل ہونے ذاتِ خداوندی کے دربارۂ اتصاف، وجود ہی اصل رہے گا اور اس بات میں وجود، مخلوقات کے ہم رنگ وہم سنگ نکلے گا،

یعنی جیسے وہ صفات، جو خالق کو زیبا نہیں اور مخلوقات میں پائی جاتی ہیں۔ جیسے فرض کرو قیام وقعود ورکوع وسجود اور پھر بایں ہمہ اصل وفاعل صفاتِ مذکورہ بمعنی خالق، وہ خالق ہے مخلوق نہیں، چناں چہ شروع رسالہ ہٰذا میں اس کے اثبات سے فراغت پائی، ایسے ہی صفاتِ وجود کو سمجھئے۔(۸۵)

۞......۞......۞

---

(۸۵) فرماتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ خدا تعالیٰ کی ذات تو فاعل صفات ہو اور اس کا وجود قابل صفات ہو اور باقی چیزیں تمام کی تمام آلات اور متممات کے درجہ میں ہوں۔ مگر یہ بات دو وجہ سے صحیح معلوم نہیں ہوتی۔(۱) کسی چیز کی متمم ہونے کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے اس کا وجود ہو اور موجودہ بحث میں متمم کے وجود کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ ابھی تو وجود کے اتمام ہی کا مسئلہ زیر بحث ہے، اگر وجود کو مان لیں تو اس ماننے سے اتمام کو بھی ماننا ہوگا، اور جب اتمام مان لیا گیا تو اتمام کے بعد کسی متمم کی ضرورت کے کوئی معنی نہیں رہتے۔(۲) اس صورت میں مخلوقات کا کہیں نام ونشان بھی نہ ہوگا، کیونکہ ذاتِ خداوندی کے بعد صفاتِ خداوندی ہیں اور اس کے بعد وجودِ خداوندی ہے، جو کہ احتمال بالا کے مطابق ''قابل'' (یعنی صفاتِ خداوندی کو قبول کرنے والا) ہوگا۔ اب اگر اس کے بعد کسی متمم اور آلہ کا تصور ہوگا تو اس کے معنی یہ ہوں گے ذات کے بعد صفات کا رتبہ ہے، اس کے بعد جا کر کہیں مخلوقات کا درجہ آتا ہے۔ اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ فاعل کے متمم کے لئے کوئی آلہ بھی ہو تو عام اس سے کہ فاعل اس آلہ کی طرف محتاج ہو یا نہ ہو یہ بات تو ہر دو صورت میں لازم آتی ہے کہ جو فاعل (صفات) ہوگا وہ اپنے وجود میں قابل (صفات) سے مقدم ہی ہوگا اور جب ہم اللہ کی ذات کو فاعل کہیں اور وجود قابل تو ایسی صورت میں متمم اور آلہ کی ضرورت اس میں کہاں رہ جاتی ہے؟(۳) تیسری بات یہ ہے جو چیزیں آلات اور متممات کے درجہ میں ہوتی ہیں وہ ان صفات اور اوصاف کے ساتھ متصف نہیں ہوتیں جن صفات کا ان کے ذریعہ قابل تک پہونچانا مقصود ہوتا ہے۔ جیسے رنگریز، رنگ کو کپڑے تک پہونچانے کے لئے آلہ کے درجہ میں ہوتا ہے مگر رنگریز خود رنگ سے متصف نہیں ہوتا، جس طرح کسی پائپ اور نلکی کے ذریعہ پانی کو ٹنکی تک پہونچانا مقصود ہوتا ہے مگر پائپ یا نلکی کا پانی سے متصف ہونا متصور نہیں ہوتا۔ کیونکہ نہ تو پائپ یا نلکی اور پانی میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی صفت نہیں بن سکتا دونوں کی جنس الگ الگ ہیں۔ البتہ یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ پانی، پائپ یا نلکی کے لئے عارض ہے اور عارض کو صفت کسی طرح بھی نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر کہیں متممات، صفات سے متصف ہوں۔ تو ان کا صفات سے متصف ہونا ''قابل'' سے پہلے ہوتا ہے، قابل کے متصف ہونے پر موقوف نہیں ہوتا۔ ورنہ آلات کا آلات ہونا اور قابل کا قابل ہونا باطل ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے قلم کو جب روشنائی میں ڈبوتے ہیں تو قلم، کاغذ کو سیاہ کرنے سے پہلے سیاہ ہو جاتا ہے۔ کاغذ کے سیاہ ہونے پر قلم کا سیاہ ہونا موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے برعکس کاغذ کا سیاہ ہونا قلم کے سیاہ ہونے پر موقوف ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر خدا تعالیٰ کی ذات کو صفات کا فاعل اور اصل قرار دیا اور وجود کو صفات کا قابل قرار دیا اور دیگر اشیاء کو آلات اور متممات کہا تو آلات اور متممات قابل سے پہلے، صفات سے متصف ہوں گے، قابل بعد میں متصف ہوگا۔ اگر اس کے برعکس کہیں، قابل، قابل نہیں متمم اور آلہ بن جائے گا اور آلہ ومتمم قابل بن جائے گا اور یہ باطل ہے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۶۳

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ’’تقریر دلپذیر‘‘ کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔
افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ’’**تقریر دلپذیر**‘‘ سے کیا جارہا ہے،
امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔ محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اتنا فرق ہے کہ یہاں اطلاق خلق و پیدائش زیبا نہیں، کیوں کہ پیدا کرنے کے لئے اول یہ ضرور ہے کہ ایک زمانے میں نہ ہو اور پھر ہو جائے۔ اور یہاں کوئی صفت، صفاتِ وجودی میں سے ایسی نہیں، جو وجودِ خداوندی کو ازل سے لازم نہ ہو۔ ورنہ وجودِ خداوندی کا محدود ہونا اور خدا کا در بارۂ صفات غیروں کا محتاج ہونا اور غیروں سے کم ہونا لازم آئے گا، جس سے رفعتِ شان خداوندی واستغنائے خانہ زاد سب خاک میں رل جائے گا اور مثل سلطنتِ بادشاہِ شطرنج، خدا کی خدائی ایک برائے نام رہ جائے گی۔ ہاں خلق نہ کہو، صدور کہو، آفتاب کی شعاعیں اگرچہ آفتاب ہی سے نکلی ہیں، پر آفتاب کی پیدا کی ہوئی نہیں، دھوپ کو اگر یوں کہیں (کہ) آفتاب سے پیدا ہوئی ہے، تو بجا ہے، ایسے ہی صفاتِ خداوندی اگرچہ ذاتِ خداوندی ہی سے صادر ہوئیں اور اسی سے نکلی ہیں، پر اس کی پیدا کی ہوئی نہیں، ہاں مخلوقات کو پیدائش خداوندی کہیے، تو بجا ہے۔

الحاصل، جیسے مرتبۂ ذاتِ آفتاب میں دھوپ نہیں اور پھر آفتاب اصل دھوپ ہے، ایسے ہی مرتبۂ ذاتِ خداوندی میں صفات نہ ہوں اور پھر ذاتِ خداوندی ہی اصل صفات ہو۔ اور یہ بات بہ دلالتِ عقلی بھی صحیح معلوم ہوتی ہے۔ کس لئے کہ اتصاف کے لئے تعدد ضرور ہے۔ ایک ذات ہو، دوسری صفت، ورنہ اتصاف متصور نہیں۔ اور جب تعدد ہوا، تو تغایر لازم ہے، ذات وصفت میں اتحاد ہو، تو پھر اتصاف نہ ہو۔

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اس لئے ضرور ہے کہ مرتبۂ ذات میں صفات نہ ہوں۔ ہاں اس کے ساتھ یہ بھی ضرور ہے کہ تحققِ صفات ایسا مستقل نہ ہو، جیسا تحققِ ذات مستقل ہے۔ ورنہ وحدانیتِ خداوندی۔ جو سب میں اول اس رسالہ میں ثابت ہوئی ہے۔ ایک خیال باطل نظر آئے گا۔ کیوں کہ اس وقت ذات وصفات بہ ہر نہج ہم سنگِ یک دیگر ہوجائیں گے، جیسے اپنے ماتحت سے دونوں کو استغناء حاصل تھا، ویسے ہی باہم بھی ایک دوسرے سے مستغنی ہوجائیں گے اور ہر ایک کا وجود خانہ زاد ہوگا، مستعار نہ ہوگا۔ ادھر ظاہر ہے کہ صفاتِ الٰہی کے لئے کوئی عدد معین نہیں۔ اگر جہاں میں غیر متناہی عدد ہے، تو یہی معدود ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ غیر متناہی خدا ہیں۔ نعوذ باللہ۔ کیوں کہ خدائی اسی استقلالِ وجود کا نام تھا، جس کا حاصل یہی ہے کہ اپنا وجود اپنا خانہ زاد ہو، غیر سے مستعار نہ ہو۔ (۱)

الحاصل، بہ نسبت صفات خداوندی اس بات کا قائل ہونا ضرور ہے کہ وہ اگر چہ بہ نسبتِ مخلوقات، وجود مستقل رکھتی ہوں، پر بہ نسبت ذاتِ خداوندی شائبہ احتیاج بھی ہو، ہاں ذاتِ خداوندی بہ ہر نہج مستقل ہوکر کسی طرح کسی کی طرف اس کو احتیاج نہ ہو۔ اور یہ بات ایسی ہو، جیسی آفتاب اور شعاع میں نظر آتی ہے، یعنی جیسے شعاعیں، بذاتِ خود منور ہیں، یہ نہیں کہ (مثل) زمین اپنے منوّر ہونے میں اوروں کی محتاج ہوں، پر بایں ہمہ مثل آفتاب ان کا وجود کوئی مستقل چیز نہیں؛ بلکہ آفتاب کے سہارے پر موجود ہیں، اسی کے ساتھ قائم ہیں، ایسے ہی صفاتِ خداوندی کو سمجھئے۔ علم بذات خود علم ہے، قدرت بذات خود قدرت ہے، ان کی حقیقت اور ان کا وجود دو چیز نہیں، جیسے شعاعوں کا نور اور ان کی حقیقت ایک ہے۔ مثل زمین ونورِ زمین جدی جدی نہیں، ایسے ہی صفات اور ان کا وجود ایک چیز ہے، دو نہیں۔ پر جیسے شعاعوں کا وجود، مثلِ وجود آفتاب کے مستقل نہیں، ایسے ہی وجودِ صفات، مثل وجودِ ذات مستقل نہیں۔ ہاں جیسے جب سے آفتاب ہے، جبھی سے شعاعیں ہیں، ایسے ہی جب سے ذات ہے، جبھی سے صفات ہیں۔

۞......۞......۞

(۱) درمیان میں ایک اشکال پیش آیا کہ جب مخلوق اور کائنات نہیں تھی اس وقت لازمی طور پر عدم ہی عدم تھا اور جب عدم تھا تو خدا تعالیٰ کی صفات علیم، خبیر، غفار وغیرہ کا مفعول اور قابل کون تھا؟ کیونکہ گذشتہ صفحات میں آچکا ہے کہ خدا تعالیٰ فاعل ہو سکتے ہیں اور مخلوق قابل (مفعول)۔ جب کوئی مفعول ہی نہیں تھا تو فاعل کی صفات کس پر واقع ہوئیں اور جب تک واقع نہیں ہوئیں اس وقت تک اس کو رحیم، کریم، غفار، علیم، خبیر وغیرہ کہنا کس طرح درست ہوگا؟ اس کا جواب دیا کہ یہ ممکن ہے کہ مرتبۂ ذات خداندی میں اس کی صفات نہ ہوں اور پھر ذات خداوندی ہی اصل صفات ہو، مگر تحققِ صفات ایسا مستقل نہ ہو جیسا تحقق ذات مستقل ہے۔ چنانچہ جب مخلوق اور کائنات نہیں تھی وہ اس وقت بھی خالق تھا، علیم تھا، خبیر تھا، کیونکہ اسے جو کچھ خلق کرنا، اس کا علم بھی تھا، اور اس پر عفو وکرم کی اس کو قدرت بھی تھی۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۶۴

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف **''تقریر دلپذیر''** سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

غرض، یہ احتیاجِ صفات۔ جو ذات کی طرف اپنے وجود وتحقق میں ثابت ہوا۔ ایسا نہیں، جو باعث حدوث زمانی ہو۔ یعنی یوں کہہ سکیں کہ ان کے ابتداے وجود کے لئے کوئی زمانہ معین ہے، جس سے پہلے ان کا وجود نہ تھا۔ اگر یہ ہو، تو ان کے مخلوق ہونے میں کیا تامل ہے؟ بلکہ یوں کہیے اس صورت میں تو ہماری ہی صفات ایک وجہ سے ان سے افضل رہیں۔ آخر ہماری صفات ہماری ذات کی طرح ہماری مخلوق نہیں۔ اور خدا کی صفات خدا کی مخلوق ٹھہریں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ہماری صفات کو اپنے موصوف سے ایک طرح کا تجانس ہے اور خدا کی صفات کو اپنے موصوف سے یہ تجانس حاصل نہیں۔ اگر ان کو تجانس ہے، تو مخلوقات سے تجانس حاصل ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ ایک شخص کسی چھوٹے سے بادشاہ کا وزیر ہو۔ اور دوسرا شخص وزیر نہ ہو، پر اس کی تنخواہ سے بڑی تنخواہ پر کسی بادشاہِ عظیم الشان کے یہاں کسی چھوٹے سے عہدے پر مامور ہو۔ یہ اس کی ترقی تنخواہ جیسے دربارۂ عظمتِ شان کام نہیں آتی اگر مجلس وزراء ہو، تو اس کو جگہ نہیں ملتی اور مجمع سلاطین ہو، تو وزراء کے ساتھ اس کو اذن نہیں ہوتا، ایسے ہی اگرچہ صفاتِ خداوندی اپنے آپ میں کیسی ہی قوت نہ رکھتی ہوں، پر مرتبے کے حساب سے ہماری صفات سے کم رہیں گی۔

الغرض، صفاتِ خداوندی بہ حسابِ احتیاج ایسی نہیں، جیسی مخلوقات، ذات وصفات دونوں کی

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

محتاج ہیں۔ حیات، علم، مشیت، کلام، جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے جی میں کسی کام کے کرنے نہ کرنے کی ٹھان لیجئے، یعنی اپنے جی سے قول وقرار کر لیجئے۔ اس کے بعد ارادہ، قدرت، تکوین، یعنی اس کا کام کر دینا، ہر مخلوق کو اپنے خالق کی طرف کم سے کم ان سات صفتوں کی احتیاج ہے۔ اور صفات کو بجز ذات اور کسی کی احتیاج نہیں۔ اور اگر باہم صفات میں احتیاج بھی ہے، تو یہ نہیں کہ تمام صفات کی طرف کوئی صفت محتاج ہو، ورنہ کم سے کم اپنی طرف احتیاج لازم آئے، جس کو کوئی تسلیم نہیں کر سکتا۔

البتہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض صفات بعض صفات کی محتاج ہوں۔ مثلاً ارادہ بایں وجہ کہ بے علم وفہم کسی جانب ارادہ متوجہ نہیں ہوسکتا، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اصل صفتِ ارادہ اپنے وجود وتحقق میں بھی وجودِ علم کا محتاج ہے۔ ورنہ تعلق ارادہ بے تعلقِ علمی ممکن ہوگا۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ ارکانِ ضروریۂ حوادث کل تین چیزیں ہیں: ایک اصل وفاعل، جس کو معطی کہیے۔ دوسرے محل وقابل، جس کو لینے والا کہیے۔ تیسرے وصفِ متعدی، جس کو عطا کہیے۔ سوا ان تین چیزوں کے اور کسی چیز کی درحقیقت ضرورت نہیں، بہ شرطِ نقصان، اتمام کی حاجت ہوتی ہے۔ چنانچہ اوراقِ گذشتہ میں یہ مضمون بہ مددِ خداوندی ثابت ہو چکا ہے۔ پھر اگر ارادے کو اپنے وجود میں مستقل کہیے اور محتاج الی العلم نہ سمجھئے، تو درصورتِ تعلق ارادہ کسی مراد کے ساتھ ارادے کی جانب سے مراد کی جانب عطا کا تسلیم کرنا لازم ہے۔ اور علم کا بیکار ہو جانا ضرور۔ بالجملہ، درصورتِ استقلالِ وجودِ ارادہ، تعلق ارادہ بے واسطۂ علم ممکن ہوگا۔ چنانچہ ظاہر ہے، مگر یہ بات ایسی ہے، جس کے محال ہونے میں کسی کو تامل نہ ہوگا۔

الغرض، صفات میں باہم ایک دوسرے کی طرف وجود میں احتیاج معلوم ہوتا ہے۔ مگر یہ احتیاج باعثِ حدوثِ زمانی نہیں۔ حدوثِ زمانی جب لازم آئے جب کہ ان کے وجود میں ارادے کو بھی دخل ہو۔ اس لئے کہ ارادۂ خداوندی اگرچہ ذاتِ خداوندی کے ساتھ ہمیشہ ازل سے مثل دیگر صفاتِ خداوندی قائم ہے، مگر تعلق کے حساب سے دیکھئے، تو ایک آن سے زیادہ اس کو کسی چیز کے ساتھ تعلق نہیں رہتا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ارادے کا کام بجز حرکات اور کچھ نہیں۔ اپنے ارادے کو دیکھ لیجئے، نمونۂ ارادۂ خداوندی ہے۔ کیوں کہ ہم میں جو کچھ ہے، سب وہیں کا فیض ہے۔ علم اگر ہے، تو وہاں کے علم کا پرتو ہے۔ قدرت اگر ہے، تو اسی کی قدرت کا فیض ہے۔ ارادہ اگر ہے، تو اسی ارادے کی عطا ہے۔ ان صفات میں سے ایک بھی ہماری خانہ زاد نہیں۔ ورنہ وجود بھی خانہ زاد ہو اور خدائی لازم آئے۔ چناں چہ ابھی اس کے اثبات سے فراغت پائی ہے۔ اور جب یہ صفات ہماری خانہ زاد نہیں، تو بے شک کہیں ایسی جگہ سے آئی ہوں گی، جہاں یہ خانہ زاد ہوں گی۔ وہ کون ہے؟ خدائے کون ومکان ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ کسی چیز کے

ایک طرف سے دوسری طرف جانے میں اس کی حقیقت نہیں بدل جاتی۔ اس کے اوصافِ اصلی میں فرق نہیں آجاتا۔ آگ کو اِس مکان سے اُس مکان میں لے جایئے، تو نہ اس کی حقیقت میں کچھ فرق پڑے گا، نہ اس کی حرارت میں کچھ تفاوت آئے گا۔ اس لئے یہ ضرور ہے کہ ہمارے ارادے میں جو بات ہو، وہ وہیں کی بات ہو۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے ارادے سے بجز حرکاتِ ظاہرہ و باطنہ اور کچھ صادر نہیں ہوتا۔ ہاں وہ حرکات اکثر اشیاء کے بن جانے، یا بگڑ جانے کے سامان ہوجاتی ہیں۔ اسی طرح یوں سمجھئے کہ ارادۂ خداوندی سے بھی یہی حرکاتِ ارادیہ صادر ہوتی ہیں اور وہ حرکات، عالم میں انقلاب کا باعث ہوجاتی ہیں۔ یعنی کبھی موت ہے، کبھی حیات ہے، کبھی صحت ہے، کبھی بیماری ہے، کبھی کسی کی دولت ہے، کبھی کسی کی نوبت ہے، کبھی ہوائیں چلتی ہیں، کبھی تھم جاتی ہیں کبھی آفتاب طلوع ہوتا ہے، کبھی غروب ہوجاتا ہے، اور اس طلوع وغروب کے باعث کبھی دن ہوجاتا ہے، کبھی رات آجاتی ہے، کبھی گرمی ہے، کبھی سردی ہے۔ یہ سب انقلاب بے واسطہ، یا باواسطہ، خداوندِ عالم کے ارادے کے آثار ہیں اور کسی حرکت کی انتہا، یا ابتدا، یا عین حالتِ حرکت کا ظہور ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر انقلاب کے لئے ایک حرکت کی ضرورت ہے، جس کی ابتدا سے حالتِ سابقہ اور انتہا سے حالتِ موجودہ منقلب ہوجاتی ہے۔ ورنہ انقلابِ احوال اور تبدلِ حالات کی پھر کوئی صورت نہیں۔ ہاں یہ مسلّم کہ کبھی حرکت سے تبدلِ مکانات ہوتا ہے اور کبھی تبدلِ کیفیات اور کبھی تبدلِ کمیات۔ اگر ایک جا سے دوسری جا کو جایئے، یا لے جایئے، تو یہ ''حرکتِ مکانی'' ہے۔ اور اگر چکی کی طرح ایک ہی مکان میں چکر کھایئے، تو یہ حرکت کل کے حق میں حرکتِ مکانی نہیں، ''حرکتِ وضعی'' ہے۔ کیوں کہ کُل کا مکان وہی ہے، جو تھا۔ البتہ اوپر نیچے اور نیچے اوپر اور دائیں بائیں اور بائیں دائیں ہوگیا ہے۔ جس کا حاصل وہی تبدلِ وضع ہے۔ ہاں اجزا کے حق میں البتہ یہ ''حرکتِ مکانی'' ہے۔ اور اگر گرمی کے بعد مثلاً سردی، یا سردی کے بعد گرمی آئے، تو یہ ''حرکتِ کیفی'' ہوئی۔ اور اگر کسی کا چھوٹا سا قد بڑا ہوجائے، تو یہ ''حرکتِ کمّی ہوئی''۔ کیوں کہ کم مقدار کو کہتے ہیں اور یہاں ظاہر ہے کہ جس کا قد دراز ہوگیا ہے، اس کی شکل وصورت ہنوز وہی ہے، جو تھی۔ ورنہ یوں نہ کہہ سکتے کہ یہ شخص وہی ہے۔ آخر اس قول سے کہ زید مثلاً بڑا ہوگیا، اونچا ہوگیا، یا موٹا ہوگیا، ہر کوئی یہی سمجھتا ہے کہ باوجود اس تبدلِ قد وبدن کے کوئی ایسی بات ہے کہ اول سے لے کر اب تک بدستور باقی ہے۔ اور حرکت میں بھی ہوتا ہے کہ متحرک اول سے لے کر آخر حرکت تک بجنسہٖ باقی رہتا ہے۔ البتہ مکانات، یا اوضاع، یا کیفیات، یا کمیات میں تغیر آجاتا ہے۔

الغرض احوال بدلتے ہیں، صاحبِ احوال نہیں بدلتا۔ اگر صاحبِ احوال بھی بدل جائے، تو پھر کوئی دیوانہ بھی اس کو حرکت نہیں کہتا۔ اگرچہ تبدلِ صاحبِ احوال بھی حرکت ہی کے سبب ہوتا ہے۔

بالجملہ، تبدلِ قد وقامت وغیرہ ایک جدی حرکت ہے، حرکتِ مکانی کی قسم نہیں۔ ہاں یہ صحیح کہ حرکت مقدار کے لئے عالم اجسام میں سبب اگر ہے، تو یہی حرکتِ مکانی ہے۔ اس لئے کہ اجزائے غذا کے بڑھنے سے قد بڑھتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اجزائے غذا کو اگر حرکتِ مکانی نہ ہو، غذا منہ میں نہ جائے، یا جائے پر معدے سے آگے اطرافِ بدن میں نہ جائے، تو پھر زیادتیٔ قد و جسم کی کوئی صورت نہیں۔ اور یہ اجزا کا اِدھر سے اُدھر جانا ہی حرکتِ مکانی ہے۔ مگر یہ اُس شکل کا لمبا، یا چوڑا چکلا ہو جانا البتہ اور حرکت ہے، حرکتِ مکانی نہیں۔

غرض، بہ لحاظ تبدلِ مکانی اجزائے غذا، حرکتِ مکانی کا اقرار ضرور ہے۔ اور اگر صورت کو مکانی کہیے، تب بھی بہ لحاظ تبدلِ مکان صورت حرکتِ مکانی ہوگی۔ مگر بہ لحاظ تبدلِ قد وقامت۔ جو واقعی ایک جد الحاظ ہے۔ بہر حال سوائے حرکتِ مکانی ایک اور حرکت کا اقرار ضرور ہے۔ مگر ''ہر چہ بادا باد''۔ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال اور انقلاب بدون حرکت متصور نہیں۔ (۱)

۞ ...... ۞ ...... ۞

---

(۱) صفات باری تعالیٰ نہ اس کی ذات کا عین ہیں نہ غیر، جیسے سورج کی جو روشنی زمین پر آتی ہے وہ دھوپ کہلاتی ہے۔ یہ دھوپ بے شک سورج کی ہے مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ دھوپ، سورج ہے گویا دھوپ اور سورج میں عینیت نہیں البتہ یوں کہہ سکتے کہ اس دھوپ کی اصل سورج ہے ایسے ہی صفاتِ خداوندی بھی ہیں کہ وہ مرتبۂ ذات میں تو نہیں ہیں البتہ ذاتِ خداوندی اس کی صفات کی اصل ہے۔ اس مثال میں جس طرح دھوپ آفتاب کا عین نہیں ہے اسی طرح آفتاب کا غیر بھی نہیں۔ اسی طرح صفاتِ خداوندی ذاتِ خداوندی کا عین نہیں ہیں مگر اس کا غیر بھی نہیں ہیں۔ اور یہ بات عقلاً بھی صحیح معلوم ہوتی ہے وہ اس طرح کہ اتصاف کے لئے دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک موصوف کی اور دوسرے خود صفت کی، دوسرے لفظوں میں اتصاف کے لئے تعدّد لازم ہے اور تعدّد کو تغائیر لازم ہے۔ اگر ذات اور صفت میں تغائیر کے بجائے اتحاد ہو تو اتصاف درست نہیں ہوگا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ مرتبۂ ذات میں صفات نہ ہوں ورنہ ذات اور صفات میں تغائیر کے بجائے اتحاد لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے۔ نیز تحقق ذات تو مستقل ہوتا ہے، مگر تحققِ صفات مستقل نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں ذات اور صفات میں عینیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ حاصل یہ کہ صفاتِ خداوندی اگر چہ بہ نسبت مخلوق مستقل وجود رکھتی ہوں مگر بہ نسبت خداوندی شائبہ احتیاج بھی ہو البتہ ذاتِ خداوندی ہر صورت مستقل اور غیر محتاج ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے آفتاب اور شعاع کہ شعاعیں بذات خود منوّر ہیں ایسا نہیں کہ زمین کی طرح اپنے منوّر ہونے میں اوروں کی محتاج ہوں مگر اس کے باوجود آفتاب کی طرح ان کا وجود مستقل نہیں بلکہ آفتاب کی محتاج ہیں۔ اسی طرح صفاتِ خداوندی کو بھی سمجھئے۔ پھر احتیاج صفات جو ذات کی طرف اپنے وجود اور تحقق میں ثابت ہوئی، وہ ایسی نہیں جو حدوث زمانی کا باعث ہو، یعنی یوں کہہ سکیں کہ ان کے ابتدائے وجود کے لئے کوئی زمانہ معین ہے، جس سے پہلے ان کا وجود نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو ان کے مخلوق ہونے میں کوئی تامل نہیں ہو سکتا، مگر صفاتِ باری تعالیٰ کے ابتداء وجود کے لئے کوئی زمانہ معین نہیں ہے بلکہ ذاتِ باری تعالیٰ کی طرح صفاتِ باری تعالیٰ بھی ازلی اور قدیم ہیں۔ اسی طرح صفاتِ باری تعالیٰ میں مخلوق کی ذات وصفات کی طرح احتیاج نہیں ہے پر یہ امکان ہے کہ بعض صفات، بعض صفات کی محتاج ہوں مثلاً صفتِ ''ارادہ''، (جب ہم کسی کام کا ارادہ کریں تو) علم کی محتاج ہے۔ اور علم قدرت کا محتاج ہے، قدرت شوق اور رغبت کی محتاج ہے اور رغبت، نفع ونقصان پر اطلاع کی محتاج ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں آچکا ہے کہ مخلوق کی صفات خدا تعالیٰ کی صفات کا پرتو ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۶۵

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف **''تقریر دلپذیر''** سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

ہاں انقلاب مذکور کی کئی قسمیں ہیں:

۱۔ ایک تو وہ، جو عین حرکت کے وقت ہوتا ہے۔ یعنی جس قسم کی حرکت فرض کیجیے، اس قسم کا انقلاب ابتدائے حرکت سے انتہائے حرکت تک برابر رہتا ہے۔ مثلاً حرکتِ مکانی میں ہر آن میں جدا مکان آتا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا وہ انقلاب، جو بعد ابتدائے حرکت، یا بعد انتہائے حرکت محسوس ہوتا ہے۔ یعنی پہلے سکون تھا، تو اب حرکت عارض ہوگئی۔ اور پہلے حرکت تھی، تو اب سکون کی نوبت آگئی۔

۳۔ تیسرے وہ انقلاب، جو کسی حرکت، یا سکون کے باعث پیدا ہو جائے۔ خود حرکت، یا سکون کا انقلاب نہیں۔ مثلاً کاغذ، یا کپڑے کو پھاڑ ڈالیے اور اس وجہ سے اس کی ہیئت سابقہ بدل جائے۔ دائرہ، یا مربع، یا مستطیل جو کچھ تھی، وہ شکل باطل ہو جائے اور دوسری دو شکلیں، یا زیادہ اور نئے کاغذ، یا کپڑے کے ٹکڑوں کو عارض ہو جائیں۔ قبل حرکت، وقتِ سکون، اجزاء میں باہم کوئی نہ کوئی نسبتِ قرب وبُعد تھی، جس کے سبب اطرافِ کاغذ، یا کپڑے کو ایک ہیئت عارض ہو رہی تھی، بہ وجہ حرکت وہ نسبت زائل ہوگئی۔ اس لئے وہ ہیئت بھی بدل گئی۔ مگر اس زوالِ شکل اول، یا حدوثِ شکل ثانی کو حرکت نہیں کہہ سکتے۔ حالاں

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

کہ انقلاب موجود ہے۔ اس سے زیادہ کیا انقلاب ہوگا کہ وجود سے عدم، یا عدم سے وجود ہوجائے؟ یہاں زوال میں یہ بات موجود ہے اور حدوث میں (بھی) یہ بات موجود ہے۔ اور وجہ نہ کہنے کی یہ ہے کہ حرکت میں ایک متحرک چاہیے۔ دوسرے وہ چیز، جس کا ہر آن میں تبدل بھی ہوتا جائے۔ اور پھر حالتِ سابقہ حالتِ لاحقہ کے مشابہ بھی رہے۔ مثلاً حرکتِ مکانی ہو، تو ہر آن میں جدا مکان آتا جائے۔ اور پھر بایں نظر کہ مکان مثلاً اس وسعت موہوم کا نام ہے، جو اجسام کے لئے ضرور ہے، یا اجزائے مسافت کا نام ہے، جو حرکت سے قطع کئے جاتے ہیں، یا اس قالب کا نام ہے، جو بڑے اجسام کے احاطے سے ان کے اندر کی سطح سے اند کے جسم کے مطابق پیدا ہوجاتا ہے۔ اور یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ وقتِ حرکتِ اجسام ایک کا ان میں سے زوال ہوتا ہے، تو معاً دوسرا ویسا ہی آجاتا ہے۔ وسعتِ موہوم، یا قالبِ مذکور، یا مسافتِ مسطور کا اگر ایک ٹکڑا حرکت سے زائل ہوتا ہے، تو دوسرا ٹکڑا بھی ویسا ہی جسم کے لئے حاصل ہوتا ہے۔ (۱)

بالجملہ، حرکت کے لئے یہ ضرور ہے کہ تجددِ امثال ہوا کرے۔ اور تجدد، بے زمانہ متصور نہیں۔ کیوں کہ تجدد کے معنی بھی ہر دم کی نئی پیدائش ہے۔ چناں چہ لفظِ ''جدید''۔ جس کو ہماری زبان میں نیا کہتے ہیں۔ اس معنی کی صحت پر شاہد ہے۔

غرض، جہاں حرکت ہوگی، وہاں یہ بھی ضرور ہے کہ ہر دم ایک حالت جائے اور پھر ویسی ہی نئی حالت آئے۔ اس ہر دم کی نئی پیدائش کو ''تجدد'' کہتے ہیں۔ اور چوں کہ حالتِ سابقہ اور لاحقہ مماثل یک دیگر اور باہم مشابہ ہوں گی، تو اس مشابہت اور مماثلت کی وجہ سے حالاتِ مشارٌ الیہا کو امثال کہنا چاہیے۔

جب حقیقتِ حرکت معلوم ہوگئی، ادھر تجددِ امثال کے معنی معلوم ہوگئے، تو اہلِ فہم کو یہ آپ (خود بخود) معلوم ہوگیا ہوگا کہ ہر حرکت میں تجددِ امثال ضرور ہے۔ اور قلیل، کثیر زمانہ درکار۔ اور زمانے کے لئے۔ اگر محدود الطرفین ہے۔ تو ابتدا اور انتہا کی حاجت۔ ورنہ امکان تقسیم کے تسلیم سے چارہ نہیں۔ اس لئے حرکت کے لئے بھی ابتداء اور انتہا ضرور (ہے)۔ ورنہ انقسام ممکن (ہے)۔

❁......❁......❁

---

(۱) مسئلہ تجدد امثال کے متعلق دلائل کا حاصل بظاہر یہ ہے کہ حادث اور فنا ہونے والی چیزوں میں زوال کا ہونا ضرور ہے، زوال ایک قسم کا انقلاب ہے، پر انقلاب، حرکت پر موقوف ہے اور انقلاب سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ اس بدلنے والی اور منقلب چیز پر اس قسم کی حرکت ہوتی رہی۔ جب حادث پر انقلابِ زوال واقع ہوگا یعنی فنا ہوگا تو اس سے یہ بھی ظاہر ہوجائے گا کہ اس فانی پر حرکتِ وجود وعدم ہمیشہ ہوتی رہی۔ یہ ہمیشہ فنا وحدوث کے ہاتھوں مقید رہا۔ یہی تجدد امثال ہے۔ رہی شکل تو وہ بدلنے کے قابل نہیں۔ (ص:۲۶۱، نسخہ مطبوعہ مطبع قاسمی)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:٦٦

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ حدوثِ اشکال، یا بطلانِ اشکال، یعنی ان کے پیدا ہونے اور معدوم ہونے کے لئے نہ کوئی ابتدا ہے، نہ انتہا، نہ وسط؛ بلکہ ان کا زوال اور حدوث آنی ہے۔ یعنی ایک دفعہ ہی ہوتا ہے۔ ایک آن سے زیادہ اس میں صرف نہیں ہوتی، جس کی نہ ابتدا ہو، نہ انتہا، نہ امکانِ تقسیم۔ کیوں کہ وہاں تقسیم کی گنجائش نہیں، ''آن'' اسے ہی کہتے ہیں، جس کی تقسیم نہ ہوسکے۔ اور ظاہر ہے کہ ابتدا اور انتہا اور وسط بے تقسیم متصور نہیں۔ اور وجہ اس بات کی۔ کہ حدوث، یا زوالِ اشکال آنی ہوتا ہے، زمانی نہیں ہوتا، یا یوں کہیے حدوث وزوالِ مذکور، اقسامِ حرکت میں سے نہیں۔ یہ ہے کہ اگر یہاں حرکت ہوگی اور اس وجہ سے ایک زمانے میں ابتدا سے انتہا تک نوبت آئے گی، تو بالضرور اشکال کو متحرک کہنا پڑے گا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ حرکت میں اگر تجدد ہوتا ہے، تو احوال کا ہوتا ہے، خود متحرک کا تجدد نہیں ہوتا؛ بلکہ متحرک کا قبل حرکت موجود ہونا اور پھر اول سے آخر تک بعینہٖ موجود رہنا ضرور ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے یہاں سے وہاں تک جانے میں جانے والا، قبل شروع حرکت موجود ہوتا ہے۔ اور پھر اول سے آخر تک وہی کا وہی رہتا ہے۔ ہاں مکانات بدلتے جاتے ہیں۔ اس لئے درصورتے کہ حدوثِ اشکال، یا زوالِ اشکال کو حرکت کہیں، خود اشکال کو متحرک کہنا پڑے گا۔ اور قبل حدوث ان کو موجود ماننا پڑے گا۔ اور عین حالتِ زوال میں ان کے وجود کا اقرار کرنا پڑے گا۔

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

مگر ہر چہ باداباد، انقلابِ، اقسامِ حرکت میں سے گونہ سہی، پر بدون حرکت اس انقلاب کی کوئی صورت نہیں۔ خود حرکت نہ ہو۔ پر اس سے پہلے حرکت ضرور ہوگی۔ چناں چہ مثالِ قطع و برید کاغذ و جامہ سے ظاہر ہے۔

غرض، جو انقلاب ہوگا، وہ بوجہ حرکت ہی ہوگا۔ مگر ان تین قسم کے انقلابوں میں سے دو انقلابوں کا انقلاب ہونا ظاہر ہے۔ پر انقلابِ اول۔ جو عین حالتِ حرکت میں ہوتا ہے۔ خود محسوس نہیں ہوتا، کسی اور فرق کی وجہ سے محسوس ہوتا ہے۔ چناں چہ آہستہ حرکت میں تو خود یہ بات واضح ہے۔ دھوپ کی حرکت، یا گھنٹوں اور گھڑیوں کی سوئیوں کی حرکت، یا آفتاب کی حرکت۔ جو باوجود سریع ہونے کے دور کسی وجہ سے آہستہ معلوم ہوتی ہے۔ بذاتِ خود محسوس نہیں ہوتی۔ ہاں بایں لحاظ۔ کہ کبھی اپنے سے، یا کسی اور سے اشیائے مذکورہ قریب ہوجاتی ہیں، کبھی بعید۔ انجام کار خواہ مخواہ حرکت کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ وجہ اس ضرورتِ اقرار کی وہی ہے کہ انقلاب کسی حالت کا بے حرکت ممکن نہیں۔

رہیں حرکاتِ سریعہ، ان میں بھی غور سے دیکھیے، تو احساس نہیں ہوتا کسی سطح مسطح پر۔ جو بالکل مستوی ہو، یعنی صاف مصفی ہو۔ کسی کامل درجے کے مدوّر لٹو کو اگر حرکت دیجیے، تو درصورتے کہ حالتِ حرکت میں وہ لٹو ایک ہی نقطہ پر قائم رہے اور اِدھر اُدھر کو نہ ہلے، تو جس قدر وہ حرکت سریع ہوگی، اتنی ہی کم محسوس ہوگی؛ بلکہ اس حرکت کے آہستہ ہوجانے کے وقت بھی اگر احساس ہوتا ہے، تو ادھر اُدھر کو ہلنے کے باعث، احساس ہوتا ہے۔ مگر اس کا حاصل تو یہ ہوا کہ دو قسم کی حرکتیں ایک جسم کو ایک وقت میں عارض ہیں، جن میں سے اِدھر اُدھر کی حرکت جلد جلد ختم ہوتی ہیں۔ سو اِسی جلد جلد کے اختتام کے باعث احساس حرکت ہوتا ہے۔ مگر غور سے دیکھیے، تو یہ اُس انقلاب کا احساس ہے، جو ابتدا، یا انتہائے حرکت پر ہوتا ہے، عین حالتِ حرکت کا احساس نہیں۔ چناں چہ بعد گذارش احقر خود ظاہر ہوگیا۔ علی ہذا القیاس، کشتی اور جہاز کی حرکت کا بھی یہی حال ہے کہ خود بیٹھنے والوں کو محسوس نہیں ہوتی، خاص کر جس وقت کہ ہوا موافق ہو اور پانی میں تموج نہ ہو؛ بلکہ یہاں اور یہ تماشا ہے کہ الٹا پانی، یا کنارہ متحرک معلوم ہوتا ہے۔ وجہ اس کی بجز اس کے اور کیا ہے؟ کہ وہ انقلاب۔ جو عین حالتِ حرکت میں رہتا ہے۔ خود محسوس نہیں ہوتا، اس کے آثار البتہ محسوس ہوتے ہیں۔ یعنی کسی کا قریب ہوجانا، کسی کا بعید ہوجانا، یا کسی سے جدائی، کسی سے ملاقات اور اسی قسم کے امور محسوس ہوتے ہیں۔ مگر چوں کہ یہ سب امور، آثارِ حرکت ہیں، سوائے حرکت اور کسی طرح ان امور کا وقوع اور ظہور متصور نہیں ہو سب کو اقرارِ حرکت کرنا پڑتا ہے۔

غرض، یہ تمام انقلاب کہ قریب، بعید ہوگیا اور بعید قریب۔ جو سامنے تھا، وہ غائب ہوگیا، جو

غائب تھا وہ سامنے آ گیا۔علی ہذا القیاس ،اور انقلاب تمام عقلاء کے نزدیک بالیقین وجودِ حرکت پر دلالت کرتے ہیں۔مگر چوں کہ ہر انقلاب ایک نئی طرح کا ہوتا ہے اور انقلاب، حاصلِ حرکت ٹھہرا،تو بے شک انقلابات ہی سے یہ بات بھی معلوم ہو سکتی ہے کہ حرکت ،موجبِ انقلابِ مذکور کس قسم کی ہے؟ مثلاً سرد پانی کی سردی اگر منقلب بہ گرمی ہو جائے ،یا گرم پانی کی گرمی منقلب بہ سردی ہو جائے ،تو بایں نظر۔کہ گرمی ،یا سردی اقسام کیفیات میں سے ہے۔ہم کو یہ اقرار لازم ہے کہ حرکتِ موجبِ انقلابِ مذکور،حرکت کیفی ہے ۔علی ہذا القیاس دور کے رہنے والوں کی ملاقات کا حاصل ،قربِ مکانئ اہل ملاقات ہے۔یعنی بالفعل دونوں کی جائے قرار پاس پاس ہے ۔اس لئے جب بعد فراق ،وصال ہوگا،تو بہ وجہ حرکتِ مکانی ہی کے ہوگا۔ ایسے ہی کسی کاغذ کو اگر مدوّر ،یا مربع تراشیں ،یا کسی کپڑے کو کسی طرح سے قطع کریں ،تو بایں خیال۔کہ گول شکل ہو،یا مربع ،وہ سب اسی لئے حاصل ہوئی ہیں کہ کاغذ ،یا کپڑے کے اجزاء یہاں تک ہیں ،کم نہیں ،زیاد ہ نہیں ۔اگر مواضعِ معلومہ سے متجاوز ہوتی ،یا وہاں تک نہ ہوتی ،تو یہ شکل بھی نہ ہوتی ۔ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس انقلاب کا باعث حرکتِ مکانی ہے ۔کیوں کہ یہاں ،وہاں مکانات ہی کی نسبت کہہ سکتے ہیں۔

الغرض ،ہر انقلاب ،حاصلِ حرکت ہوتا ہے۔اگر قسمِ انقلاب ہم کو معلوم ہو جائے ،تو۔جو حرکت باعثِ انقلاب ہو،وہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس قسم کی ہے؟

اس صورت میں ہم اگر دیکھیں کہ کوئی شے ایک زمانے تک ایک شکل پر رہے اور پھر بعد ایک زمانے کے اس کی اور شکل ہو گئی ،جیسے پانی ،ہوا ہو جاتا ہے ،یا ہوا پانی بن جاتی ہے ،تو ہم کو بالضرور یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ اس چیز کو ''حرکت فی الشکل'' حاصل تھی ۔علی ہذا القیاس اگر ہم کسی موجود کو دیکھیں کہ ایک زمانے تک موجود رہ کر معدوم ہو گیا ،تو ہم کو خواہ مخواہ اس بات کا اقرار کرنا پڑے گا کہ ''حرکتِ عدمی'' اس موجود کو حاصل تھی ۔یعنی ہر دم و ہر لحظہ ایک عدم زائل ہوتا تھا ،دوسرا نیا عدم اس کو لاحق ہوتا تھا۔مگر زوالِ عدمِ حصولِ وجود ممکن نہیں ،اس لئے یوں بھی اقرار لازم ہے کہ حالتِ وجود میں ہر دم ایک وجود زائل ہوتا تھا اور ایک نیا وجود لاحق ہوتا تھا۔غرض تجددِ امثالِ وجود کا اقرار کرنا پڑے گا۔

مگر ہاں شاید کسی کو یہ خلجان پیش آئے کہ یہ اقرار اس وقت لازم ہے ،جب کہ اور کسی حرکت سے اس انقلاب کی تصحیح نہ ہو سکے ۔یہ بھی تو احتمال ہے کہ جیسے اشکالِ کاغذ و کپڑے کا تبدل ،بوجہ حرکتِ مکانی ہے اور خود اشکال از قسمِ مکان و مکانیات نہیں ۔ورنہ مکان و مکانیات پر عارض نہ ہو سکتیں ۔چناں چہ تقریرِ جواب سے یہ بات معلوم ہو جائے گی ،ایسے ہی تبدلِ وجود و عدم سوائے حرکتِ وجودی ،یا عدمی کسی اور حرکت کے باعث ہو؟

اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ جب تبدل وجود وعدم تجویز کرلیا جائے، تو پھر دو امر کا تسلیم کرنا لازم ہے: ایک تو خود وجود وعدم، جو پہلے نہ تھا اور اب حاصل ہو گیا۔ دوسرے کیفیتِ وجود وعدم، جس کو شکل وجود وعدم کہیے۔

اول کا حاصل تو اس تجویز سے ہی ظاہر ہے۔ دوسری بات کی یہ وجہ ہے کہ جیسے جسمِ غیر متناہی، یا بُعدِ غیر متناہی میں اگر فرض کرو موجود ہوں، جسمِ متناہی، یا بعد متناہی نکالیں، تو یہ ضرور ہے کہ اس متناہی کی انتہا کسی احاطے میں ظہور کرے۔ وہ احاطہ بہ شکل کُرہ ہو، یا بہ شکل مخروط ومکعّب، یا بہ شکل مینارے واُستوانہ، یا بہ شکل دیوار، غرض کوئی نہ کوئی شکل بالضرور عارض ہوگی۔ ایسے ہی وجودِ غیر متناہی میں۔ جس کا غیر متناہی ہونا چند بار آشکارا ہو چکا ہے۔ اگر کوئی وجود کا ٹکڑا متناہی اور محدود جدا کرلیا جائے، تو بے شک اس کی تحدید اور اس کی انتہا کسی نہ کسی احاطے کے پیرایے میں ظہور کرے گی۔ یہ احاطہ ہی ہمارے نزدیک کیفیتِ وجود ہے۔ اور جو احاطہ عدم متناہی ہو، تو کیفیتِ عدم (ہے) اور اسی کو ہم شکل وجود وعدم کہیں گے۔

جب یہ بات مسلم ہو چکی، تو آگے سنیے! جیسے احاطۂ مکانی بے حرکتِ مکانی ممکن نہیں، خواہ یوں ہو کہ پہلے کوئی احاطہ نہ ہو یعنی غیر متناہی ہو، اور پھر بہ وجہ تقطیع وتفریق ایک ٹکڑا دوسرے ٹکڑے سے جدا ہو کر کسی احاطے میں داخل ہو جائے۔ خواہ یوں ہو کہ پہلے اور احاطہ تھا پھر بہ وجہِ سیلانِ اجزاء ایک احاطے میں سے نکل کر دوسرے احاطے میں داخل ہو جائے۔ جیسے موم کو کبھی گول کرلیں، کبھی چپٹا۔ یا مشک کا پانی، مٹکے، یا ٹھلیا میں لے لیں، ایسے ہی احاطۂ وجودی بھی بے حرکتِ وجودی متصور نہیں۔ خواہ احاطۂ اول ہو، یا دوسرا۔

بہر حال، جیسے احاطۂ مکانی بے حرکتِ مکانی صورتِ مفروض میں ممکن نہیں، ایسے ہی بعد تسلیم لا تناہیٔ وجود، احاطۂ وجودی وعدمی بے حرکت وجودی وعدمی متصور نہیں۔ سو اگر اشکال وتقطیعاتِ کاغذ وغیرہ خود از قسمِ مکان ومکانیات نہیں، یعنی مظروفاتِ مکان نہیں، تو اشکال وجود وعدم بھی خود از قسمِ وجود وعدم، یا مظروفاتِ وجود وعدم میں سے نہیں۔ کیوں کہ مظروف ظرف کے احاطے میں ہوا کرتا ہے، خود اس کو محیط نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ جیسے اشکالِ کاغذ وغیرہ ان کو محیط ہوتے ہیں، ایسے ہی اشکال وجود وعدم ان کو محیط ہوتے ہیں۔ اور اگر مربع کاغذ کو کتر کر مدوّر بنا سکتے ہیں اور مکعب موم کے ٹکڑے کو مل دل کر کُرہ بنا سکتے ہیں، یا بُعدِ غیر متناہی میں ایک جسم متناہی پیدا ہو جائے، تو اس میں سے بہ شکل جسم متناہی ایک بُعدِ متناہی جدا معلوم ہونے لگتا ہے، ایسے ہی قطع، برید خداوندی اور مالش دستِ قدرت اور ایجادِ خالق مطلق، یہ سب صنعت گری وجودِ متناہی اور وجود غیر متناہی میں کر سکتی ہے۔ لیکن جیسے اشکالِ کاغذ وغیرہ کا وجود بالاستقلال نہیں، کاغذ وغیرہ کے وجود کے ساتھ ان کا وجود ہے، ایسے ہی اشکال وجود کا حال سمجھ لیجیے، ان کا تحقق بھی وجود کے

تحقق کے ساتھ ہے۔ لیکن جب خود اشکال کے لئے وجود مستقل نہیں، تو ان کا تبدل بھی مستقل نہیں ہوسکتا؛ بلکہ صاحبِ شکل میں اول وہ تبدل ضروری ہے، جس سے تبدل اشکال ضرور ہو۔ سو وہ تبدل اسی حالت کا تبدل ہوگا، جس کے بقا پر بقائے شکل اول موقوف ہے۔ مگر یہ تبدل اور بقاء، اصل میں اس حرکت اور سکون کا ثمرہ ہے، جو ذی شکل کے اجزاء کی نسبت متصور ہے۔ خواہ بعد حرکت، انفصال ہو جائے، جیسے قطع، برید میں ہوتا ہے۔ یا اتصال باقی رہے، جیسے موڑنے توڑنے اور ملنے دلنے وغیرہ سے متصور ہے۔

بالجملہ، شکل کوئی حقیقی چیز نہیں، ایک امر اعتباری ہے۔ اجزاء کے اقتران اور پھر ان اجزاء کی تناہی یعنی انتہا سے ایک کیفیت محسوس ہونے لگتی ہے۔ یا یوں کہو کہ شکل، کیفیتِ انتہائے وجود کا نام ہے، جو ہزاروں طرح متصور ہے۔

بہر حال، اگر حرکتِ مکانی ہوگی، تو شکل بھی احاطۂ مکانی ہوگی۔ اور حرکتِ وجودی ہوگی، تو شکل بھی وجودی ہوگی۔ اور جب ہر حرکت پر اسی قسم کے احاطے کی امید ہے، تو اس شکل سے ہی اس حرکت کا تعین معلوم ہوسکتا ہے۔ اسی لئے تبدل اشکال وجودی میں حرکتِ وجودی کا تسلیم کرنا ضروری۔ (۱)

---

(۱) خدا تعالیٰ کی صفات اصل ہیں اور اس کی ذاتی ہیں اور بندہ کی صفات، صفاتِ خداوندی سے مستعار ہیں، مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ کسی صفت کے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے میں اس کی حقیقت نہیں بدل جاتی، اس کے اوصافِ اصلی میں فرق نہیں آتا، مثلاً آگ کو اگر ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جائیں تو نہ اس کی حقیقت میں کچھ فرق آئے گا نہ اس کی حرارت میں۔ اس لئے ضروری ہے کہ بندہ کی صفت ارادہ میں جو بات ہو خدا تعالیٰ کے ارادہ میں جو بات ہے وہی ہو مگر ہمارے ارادہ سے حرکاتِ ظاہرہ و باطنہ کے سوا کچھ صادر نہیں ہوتا مگر ارادۂ خداوندی سے جو حرکات صادر ہوتی ہیں وہ حرکات عالم میں انقلاب کا باعث ہوتی ہیں کبھی موت، کبھی حیات، کبھی صحت، کبھی بیماری، کبھی اناج، کبھی غلّے، کبھی ہوائیں اور کبھی آندھیاں۔ الغرض طلوع، غروب، دن، رات، گرمی، سردی وغیرہ انقلابات ظہور میں آتے ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۶۷

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حرکتِ وجودی نہ ہوگی، تو کوئی حرکت، قبلِ مرتبۂ وجود تجویز کرنی پڑے گی۔ اس لئے کہ انقلابِ احوال تو بعد حرکت ہی متصور ہے۔ اور یہاں انقلاب ہے، تو یہی انقلابِ وجود وعدم ہے۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ قبلِ مرتبۂ وجود کسی قسم کی حرکت متصور نہیں۔ جب کسی کو سوائے حرکتِ وجودی اور کسی طرح متحرک سمجھیں، تو یہ بھی ضرور ہے کہ اس کو اول موجود سمجھیں۔

غرض، سوائے حرکتِ وجودی، انقلابِ وجود وعدم متصور نہیں۔ اور کوئی چیز کائنات میں سے ایسی نہیں، جس کو ازلی وابدی کہہ سکیں۔ اگر احتمال غلط ہے، تو زمین وآسمان، کواکب وغیرہ کی طرف ہے۔ اور وجہ اس وہم غلط کی یہ ہے کہ جب سے ہم نے آنکھیں کھولیں، یہ اشیائے مذکورہ برابر موجود ہیں۔ نہ ان کے وجود کی ابتدا دیکھی، نہ انتہا آئی۔ مگر اہل فہم خود سمجھتے ہوں گے کہ ہمارا نہ دیکھنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ واقع میں بھی ان کے وجود کے لئے کوئی ابتدا اور انتہا نہ ہو۔ ہاں ان اشیاء کے وجود کا مستعار ہونا اور خانہ زاد نہ ہونا، البتہ اس بات پر شاہد ہے کہ ان کے وجود کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ان تمام اشیاء کو موجود بھی کہتے ہیں اور پھر باہم ہر ایک دوسرے سے متمیز ہے۔ سب کے موجود ہونے سے تو اتنی بات ثابت ہوئی کہ ایک شئی واحد۔ جس کو وجود کہیے۔ سب

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

میں ایسی طرح مشترک ہے، جیسے زید، عمرو میں مثلاً انسانیت مشترک ہے۔ واسپ وخر وغیرہ میں حیوانیت۔ اور حیوان واشجار وغیرہ میں نشو ونما۔ اور نشو ونما کی اشیاء یعنی نامیات اور جمادات میں جسمیت۔ اور نشو ونما کی اشیاء یعنی نباتات اور جمادات میں جسمیت اور اجسام اور ارواح میں استقلالِ وجود۔ جس کو موصوفیت کہیے، تو بجا ہے۔ اور اس کے مقابلے میں عدمِ استقلالِ وجود کو۔ جو سوائے اوصاف اور کہیں نہیں ہوتا۔ اگر بہ وصفیت تعبیر کیجئے، تو زیبا ہے۔

باقی موصوفات اور اوصاف سے اوپر چلیے، تو پھر سوائے وجود اور کوئی امر، مشترک نظر نہیں آتا۔ مگر اس کا اشتراک بھی مثلِ اشتراکِ مشترکاتِ مذکورہ ہے۔ اس لئے زمین آسمان کو دیکھئے، یا انسان حیوان کو، وجود کا ہونا سب میں مسلم۔ ہاں باوجود اس اشتراک کے ایک دوسرے سے متمیز بھی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ تمیز بے خصوصیت متصور نہیں ہوسکتی۔ اس لئے ضرور ہے کہ ہر چیز میں ایک جدی ہی بات بھی ہو۔ ہم ان خصوصیات ہی کو شروع رسالے میں حقیقتِ اشیاء کہہ آئے ہیں، اس اپنے کہنے کو یاد دلا کر مکرر یہ عرض کرتے ہیں کہ ناموں کی بناء ان ہی خصوصیات پر ہوتی ہے۔ اس لئے بغرض تمیز وتخصیص ناموں کو بولتے ہیں۔ اگر یہ کہیں کہ ''زید آیا'' تو آنا چوں کہ ایک امر عام، کثیر الوقوع ہے، اس لئے آنے والے کے تمیز اور تخصیص کے لئے زید کہا تھا کہ اور کسی کا اشتباہ نہ ہو۔ اس سے ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ نام سوائے امر خاص کے اور کسی چیز پر دلالت ہی نہیں کرتا۔ کیوں کہ بعدِ خاص عام ہے۔ اس پر بھی اگر وہ دلالت کرے، تو تخصیص، تعمیم دونوں لازم آئیں۔

ہاں یہ صحیح ہے کہ خصوصیات کا وجود مستقل نہیں ہوتا۔ کسی امر عام ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ مثلاً انگرکھا اور کرتا باہم متمیز ہیں۔ وجہِ تمیز یہ تفاوتِ شکل ہے۔ وہ شکل ہی مسمی بہ انگرکھا و کرتا ہے۔ کپڑے وغیرہ کی کچھ تخصیص نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کپڑے کو اس شکل پر لے آئیں، وہ انگرکھا اور کرتا ہی کہلائے گا۔ مگر یہ شکل۔ جو مسمی بہ انگرکھا و کرتا ہے۔ اپنے وجود میں دوسروں سے مستغنی اور مستقل نہیں۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ کپڑا وغیرہ کوئی چیز نہ ہو اور یہ شکل موجود ہو جائے۔ اس لئے تصور میں بھی ہمرہی رہتی ہے۔ جب شکل مذکور خیال میں آجائے گی، کپڑے وغیرہ کا تصور بھی ضرور ہی آئے گا۔ ایسے ہی جب زید، عمرو کا تصور آئے گا، بدن گوشت، پوست کا تصور بھی ساتھ ہی آئے گا۔ مگر چوں کہ زید وعمرو وغیرہ نامہائے بنی آدم موقعِ تخصیص وتمیز میں بولتے ہیں، تو ان کا مسمی وہ شکل جسمانی ہوگی، یا شکل روحانی۔ یعنی وہ خصوصیت جس سے ایک روح دوسری روح سے متمیز ہے۔ امر مشترک کو مسمائے اسمائے مذکورہ نہ کہیں گے۔

اس کے بعد یہ گذارش ہے کہ آسمان وزمین وکواکب وغیرہ اشیائے قدیم الوجود۔ جن کا وجود

ایک اندازِ واحد پر نظر آتا ہے اور کسی نے ان کے وجود کی ابتدا نہیں دیکھی۔ اور ان اشیاء میں۔ جن کا وجود بہ شہادتِ حواس خود، یا بہ شہادتِ مخبرانِ صادق ایک زمانے سے شروع ہوا ہے۔ بالیقین وجودِ مشترک ہے اور سوائے وجود وہ خصوصیتیں بھی ہیں۔ جن کو مسمائے اسمائے مذکورہ کہیے؛ بلکہ ان خصوصیتوں کے اوپر۔ جن کو مسمائے اسمائے معلوم کہیے۔ اور وجود کے نیچے اور بہت سی خصوصیتیں ہیں، جن کو مراتبِ مختلفہ کا مسمی سمجھنا ضرور ہے۔ مثلاً جسمیت، یا نورانیت، رنگ وغیرہ بہت سے ایسے امور ہیں، جو آسمان وزمین وکواکب وغیرہ میں مشترک۔ اور بایں ہمہ لفظِ آسمان وزمین وغیرہ اسماء سے عام ہیں اور وجود سے خاص۔

مگر چوں کہ ہر خاص کے اوپر ایک عام یعنی امر مشترک ہوتا ہے اور برابر میں تو بہ وقتِ ذکرِ لفظِ خاص بے شک شرکائے امر مشترک کی تخصیص منظور ہوگی۔ اور وہ لفظِ خاص بے شک ایک اسم ہوگا، جس کا مسمی وہ خصوصیت ہے۔ مگر خصوصیت کسی درجے کی کیوں نہ ہو۔ بہ نسبت امر مشترک کے ایک اجنبی چیز ہوگی، جس کا لاحق ہوجانا اور جدا ہوجانا دونوں کے متصور ہوں گے۔ مگر یہ نہیں ہوسکتا کہ خصوصیت بہ نسبت امر مشترک عین ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے اور نہ یہ ہوسکے کہ جزوِ امر مشترک ہو۔ ورنہ امر مشترک اور خصوصیات عام خاص نہ رہیں، مساوی ہوجائیں، یعنی جہاں ایک ہو، وہاں دوسرا بھی ہو۔ آخر کون نہیں جانتا کہ کسی چیز کا جزو اس سے علاحدہ نہیں ہوسکتا؟ اور اگر علاحدگی کی ٹھہری، تو نہ وہ کُل رہی، نہ یہ جزو رہی۔ مثلث، یا مربع کا ایک ضلع بھی علاحدہ ہوجائے، تو نہ مثلثِ مذکور، مثلث رہے، نہ مربع مذکور، مربع رہے۔ اور نہ وہ ضلع، جو علاحدہ کیا گیا، جزوِ مثلث و مربع۔ ایسے ہی اگر کسی سہ دری کا ایک در علاحدہ کرلیا جائے، تو نہ وہ سہ دری مشارالیہ سہ دری کہلائے، نہ وہ پنج درہ مذکورہ پنج درہ اور نہ وہ در۔ جو علاحدہ کیا گیا ہے۔ سہ دری، یا پنج درے کا جزو کہا جائے۔

دو سے لے کر الیٰ غیر النہایۃ جتنے اعداد ہیں، ان سب میں ان کے ماتحت کے اعداد داخل ہیں۔ اگر ان ماتحت کے اعداد کو ان سے علاحدہ کرلیں، تو پھر اعدادِ مشارالیہ باقی نہیں رہتے۔ مثلاً دس میں سے ایک دو، یا زیادہ کو اگر کم کرلیں، تو پھر اس کو دس کہنا غلط ہے۔ پاجامہ میں سے ایک پائنچا اگر قطع کرلیں، تو پھر اس کو پاجامہ نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر کہیں باوجود کمی اجزائے مقررہ اس لفظ کا بولنا۔ جو کُل کے لئے تجویز کیا گیا۔ شائع ہے، تو اس کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ کمی کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہے۔ بایں وجہ کہ وہ اہل اعتبار کے نزدیک بنانے کے قابل نہیں ہوتا۔ اس کے لئے عرف میں کوئی لفظ جدا تجویز نہیں کیا گیا۔ اور جو کچھ باقی ہے، اس کو کل کے ساتھ، باوجود اتنی مناسبت کے کہ اس کا جزو ہوا کرتا ہے، کسی طرح کی مشابہت بھی ضرور ہوا کرتی ہے۔ اس لئے وہی لفظ بول دیتے ہیں، جو کُل کے لئے مقرر ہے۔ ورنہ اہل فہم کے نزدیک وہ بولنا

اصلی نہیں، ایک مجازی بات ہے۔ مثلاً پیسے دو پیسے بٹے کے روپیہ کو اگر روپیہ کہہ دیتے ہیں۔ حالاں کہ روپیہ کے پورے سولہ آنے ہوتے ہیں اور یہاں نہیں ہوتے۔ تو اس کی یہی وجہ ہے کہ جیسے روپیہ سے نیچے اٹھنی اور چونی ہوتی ہے اور ان کے لئے جدے جدے نام مقرر ہیں پیسے دو پیسے کی کمی کے لئے کوئی نیا نام مقرر نہیں۔ پر بایں ہمہ کُل کے ساتھ صورت میں توافق اور تشابہ (ہے) اسی لئے کھوٹے روپیہ کو سوائے صرافوں کے جو کوئی دیکھتا ہے، پورا روپیہ سمجھتا ہے۔ علی ہذا القیاس۔ انگرکھے میں اگر آستین یا بغل وغیرہ ایسے اجزاء نہ ہوں، جن کے نہ ہونے پر بھی انگرکھا ہی کہے جاتے ہیں، تو اس کی بھی یہی وجہ ہے کہ ایسے ناقص انگرکھوں کے لئے کوئی جدا نام تجویز نہیں کیا گیا۔ اور باوجودِ نقصان، مذکورہ صورتوں میں مشابہت (ہے)۔

باقی یہ بات کہ اس قسم کے لئے کوئی جدا نام کیوں نہیں ہوتا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی اشیاء بہ حالتِ اختیار وقدرت، اہلِ اختیار میں سے کوئی نہیں بناتا۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ (۱)

۞ ...... ۞ ...... ۞

---

(۱) حرکت بغیر زمانہ کے متصور نہیں، چنانچہ جب حرکت ہوگی تو ہر دم ایک حالت جائے گی اور ویسی ہی ایک نئی حالت آئے گی اس کو "تجدّد امثال" کہتے ہیں۔ مگر "تجدّد امثال" پر یہ خلجان پیش آسکتا ہے کہ "تجدّد امثال" کو زمانہ کے ساتھ خاص کرنا صحیح نہیں، یہ بھی تو احتمال ہے کہ جیسے اشکال کا غذ و کپڑے کا تبدّل بوجہ حرکت مکانی ہے اور خود اشکال از قسم مکان ومکانیات نہیں ورنہ مکان ومکانیات پر عارض نہ ہوتیں۔

اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ وجود وعدم کا بدلتے رہنا یہ "تجدّد امثال" ہے تو اس کے لئے دو چیزوں کو مزید تسلیم کرنا ہوگا ایک خود وجود وعدم جو پہلے نہ تھا بعد میں آیا۔ دوسرے وجود وعدم کی کیفیت جس کو وجود وعدم کی شکل کہہ سکتے ہیں۔ ان میں پہلی چیز (یعنی وجود وعدم کو تسلیم کرنا کہ یہ دونوں حادث ہیں) تو ظاہر ہے مگر دوسری چیز (یعنی وجود وعدم کی کیفیت جس کو وجود وعدم کی شکل کہنا چاہئے) کو اس لئے ماننا ہوگا کہ جس طرح جسم غیر متناہی یا بعد غیر متناہی میں سے اگر دونوں موجود ہوں اور ان میں سے جسم متناہی یا بعد متناہی نکالیں تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اس متناہی کی انتہاء کسی احاطہ میں ظہور کرے گی جس کو مربع، مثلث، کوئی سی بھی شکل عارض ہوگی۔ یہ احاطہ مکانی (جس میں اس متناہی کی انتہاء ظہور کرے گی اور اس کو کوئی شکل عارض ہوگی) جیسے بغیر حرکت مکانی کے ممکن نہیں ٹھیک اسی طرح غیر متناہی وجود یا عدم بھی حرکتِ وجودی یا حرکتِ عدمی کے بغیر ممکن نہیں۔ چنانچہ اگر حرکتِ مکانی ہوگی تو شکل بھی مکانی ہوگی اور حرکت وجودی ہوگی تو شکل بھی وجودی ہوگی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر انقلاب کے لئے کوئی حرکت وجودی کو تسلیم نہ کریں تو کوئی ایسی حرکت ماننی ہوگی جو مرتبۂ وجود سے پہلے ہوگی مگر ظاہر ہے کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ مرتبۂ وجود سے پہلے کسی قسم کی حرکت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ زمین وآسمان وغیرہ عالم کی جتنی چیزیں ہیں، ان میں وجود مشترک ہے جو عین حقیقت کسی بھی شئی کا نہیں ؛ بلکہ ایک مستعار چیز ہے۔ ان میں آپس میں امتیاز خصوصیتوں کے باعث ہے۔ ان کی بھی یہی حالت ہے کہ نہ وہ ان کے وجود کے اعتبار سے عین، یا جز ہیں اور نہ وصف ذاتی ؛ بلکہ ایک عارضی چیز ہیں، جن کا علاحدہ ہونا ممکن ہے، بس مالکِ حقیقی کو اختیار ہے کہ جب چاہے، ان چیزوں سے عاریت پر دیے ہوئے وجود کو واپس لے لے اور ان کو عدم کی تاریکیوں میں مفقود اور فنا کردے اور ان کے اوپر سے خصوصیتوں کی چادر اتار لے۔ (ص: ۲۶۸، نسخہ مطبوعہ مطبع قاسمی دیوبند)۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۶۸

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

الحاصل کل اور جزو میں ایسا ارتباط نہیں، جو ایک دوسرے سے جدا ہوجائے۔مگر جیسے اجزاء اور کل میں یہ ارتباط ہے، ایسے ہی اشیاء اور ان کے اوصافِ خانہ زاد میں بھی ارتباط اور اتحاد ہوتا ہے۔مثلاً چار کا زوج ہونا اور تین کا طاق ہونا، شعاعوں کا منور ہونا، جسم کا مکانی ہونا، حرکات کا زمانی ہونا، رنگ کا قابل دیدار ہونا اور آواز کا قابلِ استماع ہونا۔ ایسا نہیں کہ کسی زمانے میں کسی موقع اور محل میں ان سے جدا ہوجائے۔ ہاں اوصافِ مستعار۔جیسے زمین کی دھوپ اور پانی کی گرمی اور برف کی قفلیوں کی سردی اور ان کا جماؤ۔البتہ قابلِ زوال ہوتی ہیں۔ اور وجہ اس بے وفائی کی یہی ہے کہ اوصاف اصل میں اشیائے مذکورہ کے اوصاف نہیں ہوتے، مستعار ہوتے ہیں۔اوصافِ اصلیہ وہی ہوتے ہیں جو اوروں سے مستعار نہ ہوں، خانہ زاد ہوں۔ دھوپ کا زمین میں آفتاب سے مستعار ہونا اور گرمی کا پانی میں آگ، یا آفتاب سے مستعار ہونا اور سردی کا انجماد یعنی جماؤ کا دودھ کی قفلیوں میں برف سے مستعار ہونا، سب کو معلوم ہے۔اور اگر کہیں اوصافِ اصلیہ کا زوال معلوم ہوتا ہے، تو اول بسا اوقات اس میں غلطی ہوتی ہے کہ اوصافِ مستعار کو اوصافِ اصلیہ اور اوصافِ خانہ زاد سمجھ لیتے ہیں۔ دوسرے اوصافِ اصلیہ کبھی بہ وجہ غلبۂ اوصافِ مستعار ان کے تلے مستور ہوجاتے ہیں۔ دیکھنے والے بہ وجہ غلطی ان کو زائل سمجھ لیتے ہیں۔ان کے اگر بایں نظر۔کہ پانی کی سردی اور سیلان، عالم اسباب میں کسی غیر سے مستعار نظر نہیں آتے۔اس کی نسبت دو وصفِ خانہ زاد سمجھے جائیں اور پھر اس کو آگ،

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

یا برف کے سبب گرم، یا جما ہوا دیکھ کر یوں سمجھیں کہ وہ دو وصف خانہ زاد زائل ہو گئے، تو یہ اپنی نظر کا قصور ہے، وہ دونوں زائل نہیں ہوئے؛ بلکہ گرمی مستعار اور انجماد، دستِ گرداں کے تلے دب گئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بجز دزوالِ گرمی وانجمادِ مذکور دونوں وصفِ مذکور ایسی طرح نمایاں ہو جاتے ہیں، جیسے آفتاب وقمر پر سے ابر کے ہٹ جانے کے وقت ان کا نور یعنی غیر سے استعارے کی حاجت نہیں ہوتی۔

حاصل تقریر یہ ہے کہ اوصافِ اصلیہ اور خانہ زاد ممکن الزوال نہیں۔ چناں چہ ان کا اصلی اور خانہ زاد ہونا ہی اس کے لئے شاہد ہے۔ ہاں اور اوصافِ عرضیہ کے تلے دب جاتے ہیں، جو ان کے مخالف اور ضد ہوتے ہیں۔ جیسے سردی کے حق میں گرمی۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ اوصافِ اصلیہ بھی اپنے موصوفات کا پیچھا نہیں چھوڑتے، تو خصوصیاتِ مذکورہ کو بہ نسبت امر مشترک جیسے عین، یا غیر نہیں کہہ سکتے تھے، ایسے ہی من جملہ اوصافِ اصلیہ بھی نہیں کہہ سکتے۔ اب بجز اس کے چارہ نہیں کہ خصوصیاتِ مذکورہ کو بہ نسبت امر مشترک من جملہ اوصافِ مستعار سمجھیں۔ اور اس وجہ سے ان کے امکانِ زوال کے معتقد ہوں۔ کیوں کہ آپس میں کوئی رابطۂ ذاتی نہیں، قرابتِ اصلی نہیں، جو ایک کو دوسرے سے جدائی مشکل ہو۔ اتفاقی اجتماع ہے۔ یعنی دو اجنبی چیزیں باہم مجتمع ہوگئی ہیں۔ جیسے اس اجنبیت کے باعث زمین سے نور اور پانی سے گرمی دور ہو جاتی ہے، ایسے ہی خصوصیاتِ معلومہ بھی امر مشترک سے جدا ہو سکتی ہیں۔ اس صورت میں خصوصیاتِ زمین وآسمان وکواکب وغیرہ، یعنی ان ناموں کے مسمی۔ جن کو ان اشیاء کی حقیقت، ہماری اصطلاح کے موافق کہنا چاہیے۔ اور وجودِ زمین وآسمان وکواکب وغیرہ میں باہم اجتماعِ اتفاقی ہوگا اور ایک دوسرے کے حق میں محض اجنبی ہوں گے۔ یہ خصوصیتیں وجود کے حق میں وصفِ مستعار ہوں گی، یا یوں کہو وجود ان خصوصیات کے حق میں وصفِ مستعار ہے۔ مگر طلب واستعارہ کے لئے ضرور ہے کہ مستعیر اور مستعار اور مستعار منہ قبل استعارہ سب پہلے سے موجود ہوں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل اجزاء یا اوصاف اصلیہ شروع وجود ہی سے ساتھ ہوں۔ کہ کل، قبلِ اجزاء موجود نہیں ہو سکتا۔ علی ہذا القیاس موصوف، قبلِ اوصافِ اصلیہ ظہور نہیں کر سکتا۔ ورنہ چار اور تین کے لئے قبلِ زوجیت وفردیت وجود کے کوئی صورت نکل آتی۔ مگر ہاں یہ مسلم کہ آفتاب اور اس کا نور اور زمین قبل روشنیٔ زمین۔ جو آفتاب سے مستعار ہوتی ہے۔ موجود ہونی چاہئیں، ایسی ہی آگ اور اس کی حرارت اور پانی قبل اس کے کہ پانی کو آگ سے گرم کریں، موجود ہونے ضرور ہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ یہ خصوصیتیں پہلے سے جدا کسی کے ساتھ قائم ہوں اور وجود جدا کسی کے ساتھ قائم ہو۔ اس کے بعد نوبت، استعارہ اور عاریت دہی کی آئے۔ مگر جب یہ ٹھہری، تو پھر ہم کو بہ روئے انصاف اس بات کا اقرار ضرور ہوا کہ خصوصیات مذکورہ کا وجود کے ساتھ لاحق ہو جانا اور وجود کا خصوصیات معلومہ کے ساتھ مجتمع ہو جانا، ایک انقلابِ عظیم ہے۔ جس کے برابر عالم میں۔ سواء اس کے کہ وجود سے عدم میں جانا ہو۔ اور کوئی انقلاب ہی نہیں۔ کیوں کہ عدم سے وجود میں آنا، یا وجود سے عدم میں جانا اصلی انقلاب ہے اور سوا ان کے اور سب انقلاب اسی انقلاب کی وجہ سے ظہور میں آتے ہیں۔

زمین اگر منور ہوتی ہے اور بہ وجہ زوالِ ظلمت وظہورِ نور، انقلاب نظر آتا ہے، تو اس کے یہی معنی ہیں کہ نورِ زمین وجود میں آیا۔ پانی اگر آگ سے گرم ہو جاتا ہے اور بہ وجہ زوالِ سردی وحصول گرمی، انقلاب نظر آتا ہے، تو اس کا یہی حاصل ہے کہ پانی کی گرمی وجود میں آئی۔ کوئی شخص اگر ایک مکان سے دوسرے مکان میں چلا جاتا ہے اور قصہ منقلب ہو جاتا ہے، تو اس کی حقیقت بھی یہی ہے کہ اس شخص کا اس جا ہونا موجود ہو گیا۔

غرض، اصل انقلاب یہی ہے کہ عدم کے بعد وجود آئے، یا وجود کے بعد عدم آئے۔ مگر جب انقلابِ معلوم کو انقلابِ عظیم مانا، تو بالضرور سب میں بڑی حرکت اس انقلاب کا باعث ہوئی ہوگی۔ کیوں کہ انقلاب، بے حرکت متصور نہیں۔ چناں چہ اوپر معروض ہو چکا ہے۔ مگر وہ حرکتِ عظیمہ سب حرکتوں میں پہلی حرکت ہوگی، کیوں کہ یہ انقلاب بھی سب انقلابوں میں اول ہے۔ سو وہ حرکت کیا ہے؟ موجودات کی طرف سے حرکتِ وجودی اور موجد کی طرف سے حرکتِ ایجادی۔ موجودات کی جانب سے تحرک ہوگا اور موجد کی جانب سے تحریک۔ اس تحریک کا نام تعلقِ ارادۂ خداوندی ہے۔ اور اس تحرک کا نام زمانۂ وجود عمر۔ اشیاء کی درازی اور کوتاہی حقیقت میں اس حرکت کی درازی اور کوتاہی ہے۔ اور اس حرکت ہی کے سبب زمانے کا احساس ہے۔ ورنہ اپنے وجود میں حرکت نہ ہوتی، تو پھر زمانے کے احساس کی کوئی صورت نہ تھی اور نہ حدوث اور عدم کی کوئی وجہ۔ مثل ذات وصفاتِ خداوندی، کائنات کا وجود بھی ازلی اور ابدی ہوتا۔ کیوں کہ ابتداء اور انتہائے زمانی بے تجددِ وجود متصور نہیں۔ خدا کے وجود کے لئے جو یہ ابتدا اور انتہا نہیں، تو یہی وجہ ہے کہ وہاں یہ حرکت اور تجدد نہیں۔ اس کے وجود کو قرار ہے۔ سو اگر ہمارے وجود کو بھی قرار ہوتا، تو ہم بھی ازلی اور ابدی ہوتے۔ اس صورت میں جس جس وجود کو قرار ہوگا، اس کے معدوم ہو جانے کی کوئی صورت نہیں۔ اور جس جس کا وجود متحرک اور متجدد ہوگا، یا یوں کہو اس کے وجود میں حرکت ہوگی، تو اس کا معدوم ہو جانا بھی ممکن ہوگا۔ اور معدوم ہو کر اس کا موجود ہو جانا بھی ممکن ہوگا۔ کیوں کہ حرکت میں یہی تعاقب اور تجددِ امثال ہوا کرتا ہے۔ حرکتِ مکانی میں تعاقبِ امکنۂ مماثلہ ہوتا ہے۔ ایک گیا، دوسرا ویسا ہی آ گیا۔ اس صورت میں اگر کسی حد پر حرکت مبدّل بہ سکون ہو جائے، تو پھر دوبارہ ابتدائے حرکت متصور ہے۔ اور اگر زمین پر حرکت کرتے کرتے پانی میں گھس جائیں، تو پھر پانی سے نکل کر زمین پر آ سکتے ہیں۔ اور اگر کوئی آدمی وغیرہ کسی آئینے کے مقابل ہوتا ہوا گذر جائے، تو پھر اس کے مقابل ہو کر گذر سکتا ہے۔

اب جائے غور ہے کہ درصورت، معدوم ہو جانے اشیائے موجودہ کے بہ وجہ انقلابِ معلوم، اقرارِ حرکتِ وجودی تو ضروری ٹھہرا۔ اب اس عدم کو اگر بہ وجہ سکون کہیں، تو یہ معنی ہوں کہ شئی معدوم کو حرکت فی العدم حاصل تھی۔ مگر جیسے حرکتِ مکانی میں ہر دم نیا عدم آئے گا اور پہلا عدم جائے گا۔ اور اس وجہ سے ہر دم ایک نیا وجود آئے گا۔ اور اس وجہ سے تا دم حرکت وہ شئی، موجود معلوم ہوگی۔ مگر چوں کہ حرکت، اصل میں عدمی تھی، جس کے یہ معنی ہوئے کہ مثل حرکت فی المکان، حرکت فی العدم تھی، تو وقتِ سکون کسی عدم پر وہ شئی ٹھہر جائے گی۔ اور

اس لئے احساسِ وجود موقوف ہوجائے گا۔ اور اگر اس احتمال کا بطلان خدا نے چاہا، تو آگے معلوم ہوجائے گا۔ اور اگر اس عدم کو بہ وجہ تبدلِ مسافت کہیں، تو یہ معنی ہوں کہ جیسے زمین پر سے پانی میں گھس جاتے ہیں اور پانی میں سے زمین پر نکل آتے ہیں، ایسے ہی کبھی پانی ہوا بن جاتا ہے، کبھی ہوا پانی ہوجاتی ہے۔

غرض، ہوائیت سے مائیت میں آئی، تو ہوائیت معدوم ہوگئی۔ اور مائیت سے ہوائیت میں آئی، تو مائیت معدوم ہوگئی۔ مگر یہ صورت اس عدم میں جاری نہیں ہوسکتی، جس کے بعد کسی قسم کا وجود باقی نہ رہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بحث اسی عدم میں ہے، جس کے بعد کائنات کو فنائے کلّی ہوجائے۔ اور مثل عدم سابق (کو) عدمِ لاحق آدبائے۔ یہ بات اگر متصور ہے، تو یوں متصور ہے کہ جیسے ایک طرف آئینہ رکھا ہوا ہو اور ایک طرف کوئی ذی شکل ہو۔ پھر بہ وجہ حرکتِ ذی شکل، یا حرکتِ آئینہ ایک کو دوسرے سے تقابل حاصل ہوا اور اس وجہ سے عکس ذی شکل اس آئینے میں موجود ہوجائے اور آخر کار بوجہ حرکت مشار الیہ وہ ذی شکل، یا وہ آئینہ اِدھر سے اُدھر نکل جائے اور وہ تقابل زائل ہوجائے اور اس وجہ سے وہ عکس پھر معدوم ہوجائے، ایسے ہی صفات ِجنابِ باری کو۔ جو اس کی ذات کے ساتھ ایک طرف قائم ہیں۔ بہ وجہ تحریکاتِ ارادۂ ذاتی آئینہ وجود سے تقابل حاصل ہوتا ہے اور وہ حرکت ہی، یا اور حرکت باعثِ زوالِ تقابل ہوجاتی ہو اور اس وجہ سے مثل عدمِ سابق، عدمِ لاحق پیش آتا ہو۔ القصہ، فنائے کلی اگر متصور ہے، تو یوں متصور ہے۔ اور اس صورت میں یہ بات بھی بنی رہتی ہے کہ قبل حرکت متحرک اور مسافت دونوں کا وجود ضرور ہے۔ اور اس صورت میں ذات وصفاتِ خداوندی کا دوام وثبات اور ذات وصفاتِ کائنات کا حدوث اور تجدد بھی موجّہ ہوجاتے ہیں۔ (۱)

۞ ...... ۞ ...... ۞

(۱) جو اوصاف ذاتی اور اصلی ہوتے ہیں وہ موصوف سے کبھی الگ نہیں ہوتے جیسے چار کا جفت ہونا، تین کا طاق ہونا، جسم کا مکانی ہونا، حرکات کا زمانی ہونا، رنگ کا قابل مرئی ہونا، آواز کا قابل استماع ہونا، شعاؤں کا منور ہونا۔ یہ اوصاف اپنے موصوفات سے کبھی الگ نہیں ہوسکتے۔ اور جو اوصاف موصوف کے ذاتی اور اصلی نہیں ہوتے بلکہ مستعار ہوتے ہیں وہ موصوف سے الگ بھی ہوسکتے ہیں، جیسے جز کا کل سے الگ ہونا، زمین کی دھوپ، پانی کی حرارت یا برودت اور سیلان، یہ ایک دوسرے سے الگ ہوسکتے ہیں مثلاً ٹھنڈے پانی کو جب گرم کیا جائے تو ٹھنڈک اس سے الگ ہوجاتی ہے یا گرم پانی کو ٹھنڈا کیا جائے تو گرمی اس سے الگ ہوجاتی ہے اور پانی کو جب برف بنا دیا جائے تو صفتِ سیلان اس سے الگ ہوجاتی ہے۔ اور اگر کہیں اوصافِ اصلیہ کا زوال معلوم ہوتا ہو تو اس کی دو وجہ ہوسکتیں ہیں ایک یہ کہ بسا اوقات اوصافِ مستعار کو اوصافِ اصلیہ سمجھ لینے کی غلطی ہوجاتی ہے، دوسرے یہ کہ کبھی اوصافِ مستعار کے غلبہ کی وجہ سے اوصافِ اصلیہ دب جاتے ہیں، دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ وہ زائل ہوگئے ہیں جیسے پانی کی گرمی یا سردی، یہ دونوں چیزیں عالمِ اسباب میں پانی کی صفاتِ مستعار ہیں مگر کبھی پانی گرم ہوتا ہے تو ٹھنڈک دب جاتی ہے، ٹھنڈا ہوتا ہے تو گرمی دب جاتی ہے اور سردی کی وجہ سے جم کر برف بن جاتا ہے تو مائیت اور سیلانیت دب جاتی ہے، مگر دیکھنے والا ان اوصاف کا زوال سمجھ لیتا ہے اور اس قسم کی تبدیلی ہی کا نام انقلاب ہے کہ عدم کے بعد وجود آئے اور وجود کے بعد عدم آئے۔ اور انقلاب بغیر حرکت کے ممکن نہیں سو حرکت کیا ہے؟ حرکت دراصل موجودات کی طرف سے حرکت وجودی اور موجِد کی طرف سے حرکتِ ایجادی کا نام ہے۔ بالفاظ دیگر موجودات کی طرف سے "تحرک" (حرکت میں آنا) اور موجِد کی طرف سے "تحریک" (حرکت دینا پایا جائے)، "تحریک" کو "تعلق ارادۂ خداوندی" اور "تحرک" کو "کسی شئے کے وجود کا نام" کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ صرف صفاتِ خداوندی ہی ایسی ہیں جو اصلی اور ذاتی ہیں۔ اس لئے ان میں کسی طرح کا انقلاب نہیں ہوتا۔ مخلوقات کی صفات میں ہر آن انقلاب آتا رہتا ہے۔ کیونکہ وہ مخلوقات کی ذاتی صفات نہیں ہیں بلکہ مستعار ہیں۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۶۹

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

رہی یہ بات کہ انطباع اور انعکاس اشکال، صفاتِ خداوندی کا ہوتا ہے، اس کی تحقیق خدا نے چاہا تو آئندہ کی جائے گی۔ منتظر ''باید بود''۔ مگر ہر چہ ''بادآباد'' کائنات ازلی نہیں ہوسکتی۔ جس خالق کی تحریک سے وہ وجود اور یہ عدم آگے پیچھے ایک بار آئے ہیں، ایسے ہی ہزار بار، لاکھ بار، غیر متناہی دفعہ ان دونوں کا تعاقب متصور ہے۔ اور یہ بھی متصور ہے کہ ہمیشہ ہمیشہ ایک شئی بہ حالتِ وجود، یا بہ حالتِ عدم باقی رہے۔ کیوں کہ مسافتِ وجود غیر محدود۔ اس لئے حرکت، غیر محدود متصور ہے۔ جس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایک شئی ہمیشہ سے ہمیشہ تک موجود ہے اور اس شئی کی اضداد ہمیشہ سے ہمیشہ تک معدوم رہیں۔ علی ہذا القیاس، ان اشیاء کو۔ جن کو انعکاس فی الوجود، یا حرکت فی الوجود میسر نہ آتی۔ بلحاظ دوامِ اشیاء ابدی الوجود یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ معدوم رہیں۔ ورنہ خود عدم کو دیکھئے، تو بنظر تحقیق وہ مسافتِ حرکت نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ متحرک اور مسافت۔ حرکت کے لئے دونوں ضروری ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ عدم خود کوئی چیز نہیں؛ بلکہ نہ ہونے ہی کو عدم کہتے ہیں۔ اور جب حرکت فی العدم متصور نہ ہوئی، تو عدم کے لئے بذاتِ خود بے لحاظِ موجودات، متحرک فی الوجود دائم، غیر دائم نہیں کہہ سکتے۔ علی ہذا القیاس خدا کی ذات وصفات بھی اگر ابدی کہلاتی ہیں، تو بلحاظ دوامِ موجوداتِ متجددہ، باقیہ الی الابد، ابدی کہلاتی ہیں۔ ورنہ وہاں بھی یہ حرکتِ وجودی

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

اور تجدد وجود۔ جو مصحح ابدیت و دوام ہو سکے۔ متصور نہیں۔

الغرض، ایک بار تمام عالم کا معدوم ہو جانا اور پھر موجود ہو جانا اور بنی آدم کا جنت و دوزخ میں ابد الآباد تک رہنا۔ جیسا اہلِ اسلام اور اہلِ کتاب وغیرہ کہتے ہیں۔ سب ممکن معلوم ہوتے ہیں۔ ہاں کسی شئی کا ازلی ہونا۔ جیسے حکمائے یونان کو بہ نسبت افلاک وغیرہ خیال ہے۔ البتہ خلافِ عقلِ سلیم ہے۔ وجہ اس کی یہی ہے کہ ہر حرکت کے لئے ابتداء ضرور ہے۔ البتہ انتہاء ضرور نہیں۔ کیوں کہ حدوث اور پیدائش کی بنا جب حرکت پر ٹھہری اور حدوث اور پیدائش کے لئے ابتداء ضرور ہوئی، تو حرکت کے لئے ابتدا اول ہوگی۔ اس لئے وہ پہلی حرکت، جس کو زمانہ کہیے، بے شک ماضی کی جانب متناہی اور محدود ہوگا۔ البتہ انتہاء کی جانب لا متناہی متصور ہے۔ اور کیوں نہ ہو؟ وجہ ضرورتِ ابتداء کی وہ حدوث تھا، جو سب میں پہلی حرکت میں ہوتا ہے۔ اور حوادثِ باقی کا حدوث اسی کا ثمرہ ہے۔ چناں چہ کسی قدر معلوم ہو چکا۔ اور باقی اوراقِ باقیہ میں خدا نے چاہا، تو معلوم ہو جائے گا۔ اور جب حدوثِ مذکور موجبِ ابتدا ہوا، تو بایں نظر کہ حرکت میں من اولہ الیٰ آخرہ یہی حدوث ہوتا ہے، تو اگر الیٰ غیر النہایہ چلے چلیں، تو الیٰ غیر النہایہ حدوث ہی کا اقرار رہے گا۔ کوئی ایسا امر تسلیم کرنا نہ پڑے گا، جس کو مخالفِ حدوثِ مذکور کہہ سکیں۔ جو اصل، حقیقتِ حرکت ہے۔ ہاں اگر ابتداء نہ مانی جائے، تو پھر حدوث کی کوئی صورت نہیں۔ کیوں کہ حدوث کے لئے اول عدم ضرور ہے۔ اس کے بعد وجود لاحق ہوتا ہے۔ سو درصورتِ ازلیہ یعنی لا متناہی فی الماضی عدمِ اول کی کوئی صورت نہ ہوگی۔

القصہ، حدوث کے لئے عدم و وجود دونوں کی ضرورت ہے۔ پر بایں طور کہ اول عدم ہو پھر وجود۔ مگر ازلیت میں نفی عدم اول ہوتی ہے۔ اور یہ نفی شرط اول یعنی عدم سابق کی مخالف ہے۔ اور ابدیت میں اثباتِ وجود لاحق ہوتا ہے۔ اور یہ اثبات، مثبتِ شرطِ ثانی یعنی وجودِ لاحق ہے، نہ مخالف۔ زمانے کی ازلیت کا ناممکن (ہونا) اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ کائنات کی ابدیت ممکن ہے اور ازلیت ممکن نہیں۔ اور ازلیتِ وجودی، کائنات کو میسر نہ آئے، تو زمانے کی ازلیت کی کوئی صورت نہیں۔ کیوں کہ زمانہ تو حرکتِ اول کا نام ہے، جو سوائے حرکت فی الوجود اور کسی حرکت کو نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ وجود سے پہلے کائنات کو کوئی چیز میسر نہیں آ سکتی۔ اور وہی حرکت۔ بایں وجہ کہ ہر کسی کی ذات کے اندر موجود ہے۔ ہر کسی کو یکساں محسوس ہوتی ہے۔ اور اسی کی کمی بیشی کو دیر اور سویر کہہ سکتے ہیں۔ اور اسی حرکت کو میزان اور مقیاس اور پیمانۂ دیگر حرکات بنا رکھا ہے۔ وہ حرکات خواہ از قسمِ اعمالِ بنی آدم وغیرہ ہوں، یا حرکاتِ اجسامِ دیگر۔ کیوں کہ ہم جنس ہی اپنے ہم جنسوں کی مقدار ہو سکتا ہے۔ مالا اور تسبیح بایں وجہ کہ خود از قسم عددیات ہے، عددیات کے لئے مقدار ہو سکتا ہے۔ گز، جریب (زمین کی پیمائش کا ایک خاص پیمانہ) چوں کہ خود ایسی چیز ہے، جو مساحت کے قابل

ہو،تو ذریعۂ مساحت اور اشیائے قابلِ مساحت ہو جاتی ہے۔ سیر آدھ سیر، چوں کہ وزنیات میں سے ہیں، تو وزنیات کو ان کے وسیلے سے تول سکتے ہیں۔

القصہ، یہ حرکات کا زمانے سے پیمائش کرنا اس بات کے لئے دلیلِ کامل ہے کہ زمانہ بھی از قسمِ حرکات ہے۔ اور یہ احساسِ زمانہ۔ جو ہر کسی کو حاصل ہے۔ اس بات پر شاہد ہے کہ اپنے وجود میں حرکت موجود ہے۔ اور یہ حرکت وجودی ادھر رہبر ہے کہ ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ایسے ہیں، جن کی ذات میں شائبۂ حرکتِ وجودی نہیں۔ یعنی ہماری طرح ان کا وجود متجدد اور حادث نہیں۔ ورنہ حرکات کا تسلسل لازم آئے۔

علاوہ بریں یہ بات یوں بھی ظاہر ہے کہ حرکتِ وجودی میں متحرک فیہ تو خود وجود ہی ہوگا۔ اگر اس کی ذات میں حرکتِ وجودی ہو، تو یوں کہو وجود کے لئے اور وجود ہے۔ سو اس کو وہی احمق تسلیم کرسکتا ہے، جو گرمی کے لئے اور گرمی اور سردی کے لئے اور سردی اور نور کے لئے۔ اور نور تسلیم کرسکتا ہے۔

غرض، متحرک فیہ کی جانب تو احتمال حرکتِ وجودی ممکن ہی نہیں۔ رہا متحرک، اس کی جانب ہے۔ اگر قبل حرکتِ مذکور، حرکتِ وجودی کو تسلیم کیجئے، تو قطع نظر تسلسل مذکور، وجود سے پہلے وجود ماننا پڑے گا۔ سو اس کو وہی احمق تسلیم کرسکتا ہے، جو گرمی سے پہلے کسی چیز کو گرم کہہ سکے اور سردی سے پہلے کسی چیز کو سرد، مٹھائی سے پہلے کسی چیز کو میٹھا کہہ سکے اور تلخی سے پہلے کسی چیز کو تلخ۔

حاصل یہ ہے کہ اس عالم کی موجودات میں حرکتِ وجودی موجود ہے؛ بلکہ اس حرکت پر ہی اس عالم کے وجود کی بنا ہے۔ چناں چہ ناظر فہیم کو مضامین سابقہ اس بات کے سمجھنے کے لئے کافی ہیں۔ اور سوا اس کے توضیح انشاء اللہ اور ہوئی جاتی ہے۔

مگر چوں کہ ہر حرکت کے لئے قبل حرکت ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ہوتا ہے، یہاں بھی قبل مرتبۂ حرکت ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ ایسے چاہئیں جن کے اندر حرکتِ وجودی نہ ہو۔ ورنہ قبل وجودِ اشیاء ان اشیاء کا وجود اور قبل حرکتِ وجودی، وہی حرکت وجودی ماننی لازم ہوگی، جس کو کوئی عاقل تسلیم نہیں کرسکتا۔ مگر جب متحرک اور متحرک فیہ مذکور میں حرکتِ وجودی نہ ہوگی، تو پھر خواہ مخواہ ان کی ذات میں قرار وثبات ماننا پڑے گا۔ اور ان کے حق میں دوام کا قائل ہونا پڑے گا۔ اس لئے کہ ان کی ذات میں بھی اگر یہی تجدد، یعنی حرکتِ وجودی ہو اور وہ بھی مثل مخلوقات ہمیشہ سے نہ ہوں، تو ان کا وجود بھی خانہ زاد نہ ہو، مستعار ہو۔ یعنی کسی معطی کی عطاء ہو جس کے ایجاد سے موجود ہوگئی۔ ایجاد نہ کرتا، تو موجود نہ ہوتی۔

سو اس میں اول تو یہ دشواری کہ ایجاد سے پہلے ایجاد لازم آئے گا۔ دوسرے وجود سے پہلے وجود تسلیم کرنا ضرور ہوا۔

تیسرے اس صورت میں حرکتِ وجودی سے پہلے حرکتِ وجودی نکلے گی۔

چوتھے یہ بات ہر ایک عاقل کیا، جاہلوں کے نزدیک واجب التسلیم ہے کہ مستعار چیز کے لئے کوئی دینے والا ہوتا ہے۔ اس صورت میں وہ بھی غلط ہو جائے گی۔ کیوں کہ اس صورت میں ایجاد سے پہلے ایجاد اور وجود سے پہلے وجود اور تجدد سے پہلے تجدد لازم آیا، تو اول کے ایجاد اور وجود اور تجدد میں بھی یہی بات ہوگی کہ ان سے پہلے اور ایجاد اور وجود اور تجدد ہو۔ اور اسی طرح یہ سلسلہ چلا چلے۔ سو جب الیٰ غیر النہایۃ یہ سلسلہ چلا، یعنی تسلسلِ مذکور لازم آیا، تو عطاؤں کا ایسا سلسلہ نکلا، جن کے لئے کوئی اصلی دینے والا نہیں۔ اگر ہیں تو مستعار ہی چیز کی اوروں کو مستعار دینے والے ہیں۔ یعنی جیسے رات کو زمین میں نور عطائے قمر ہوتا ہے اور قمر میں عطائے آفتاب، ایسے ہی درصورت مرقومہ الیٰ غیر النہایۃ ایسے سلسلے کا ماننا پڑے گا، جس میں مستعار چیز کا استعارہ ہوتا چلا جائے گا۔ اس لئے کہ عطا اسی چیز کو کیا کرتے ہیں، جو اول اپنے پاس ہوتی ہے۔ پھر جب اپنے پاس ہی وجود مستعار ہو، خانہ زاد نہ ہو، تو اگر اوروں کی داد و دہش کی نوبت آئے گی، تو اس میں سے دینے کی نوبت آئے گی۔ (۱)

---

(۱) زمانہ دراصل حرکت کی ایک قسم ہے اور ہر حرکت کے لئے ابتداء لازمی ہے اگرچہ انتہاء لازمی نہیں کیونکہ حدوث اور پیدائش کی بناء حرکت پر ہے اور جب عالم اور اس کی تمام مخلوقات اور اشیاء کی پیدائش ہوئی تو حرکت کی ابتداء اوّل ہوئی یہی زمانہ ہے۔ یہ زمانہ ماضی کے لحاظ سے تو یقیناً محدود اور متناہی ہے مگر مستقبل کے لحاظ سے محدود اور متناہی نہیں ہے کیونکہ ابتداء کی ضرورت وہ حدوث ہے جو ہر چیز میں پہلی حرکت میں ہوتا ہے آئندہ کے حوادث اسی حدوثِ اول کا ثمرہ ہیں، جو لا الی النہایۃ ہیں البتہ اگر ابتداء نہ مانی جائے تو پھر حدوث کی کوئی صورت نہیں کیونکہ حدوث کے لئے اوّل عدم ضروری ہے اس کے بعد ہی وجود لاحق ہوتا ہے اگر ماضی میں زمانہ کو لامتناہی کہیں گے تو اس صورت میں عدم اوّل کی کوئی صورت نہیں رہے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی ذات اور صفات کے علاوہ ازلی کوئی شئی نہیں ہے نہ زمان نہ مکان، نہ کائنات، نہ مخلوقات، نہ افلاک نہ سورج نہ چاند اور نجوم و کواکب، بلکہ متناہی و محدود ماضی کی طرف سے عدم و وجود کا ایک سلسلہ چل رہا ہے۔ اسی قانونِ قدرت کے تحت ایک بار یہ تمام عالم معدوم ہوگا اور پھر موجود ہوگا، اور انسان مرنے کے بعد جب زندہ کئے جائیں گے، وہ ہمیشہ ہمیشہ موجود رہیں گے اور جہاں رہیں گے وہ مقامات بھی ہمیشہ موجود رہیں گے۔ گویا کائنات اور ومافیہا کی ازلیت تو ممتنع ہے، البتہ ابدیت ممکن ہے۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۷۰

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

بالجملہ، یہ بات ممکن نہیں کہ مستعار شئی کے لئے کوئی معطی نہ ہو۔ اس لئے تسلسل یعنی مراتبِ عاریت کا غیر محدود ہونا بھی باطل ہوگا۔ گو فی حدِ ذاتہ غیر محدود اور غیر متناہی ہونا باطل نہ ہو، ممکن ہو؛ بلکہ غور سے دیکھئے، تو ہر محدود کے لئے اول ایک غیر محدود ضروری ہے۔ ورنہ تحدید کس کی ہوگی؟ اور ہر مقید کے لئے ایک مطلق واجب ہے۔ ورنہ تقیید کس کی کروگے؟

غرض، تسلسل کے بطلان سے کسی کو یہ شبہ نہ پیش آئے کہ بظاہر تسلسل کے بطلان کی یہ وجہ ہے کہ غیر متناہی اور غیر محدود کا وجود محال ہے، ممکن نہیں۔ اگر باعثِ بطلانِ تسلسل، بطلانِ لا متناہی ہوتا، تو وجود کا غیر محدود ہونا۔ جس کو خالق کی مدد سے ہم بہ دلائل قطعیّہ ثابت کر آئے ہیں۔ ہرگز ممکن نہ ہوتا، چہ جائے کہ ضروری؟ علیٰ ہٰذا القیاس معلوماتِ خداوندی کی لاتناہی۔ جس کو تمام عقلاء نے تسلیم کرلیا۔ ہرگز قابل تسلیم نہ ہوتی۔ اور زمانے کی ازلیت اور ابدیت کا کوئی عاقل نام نہ لیتا۔ حالاں کہ حکمائے یونان سب کے سب اس کی ازلیت اور ابدیت دونوں کے قائل ہیں۔ گو بعد غور اور (دوسری) وجہ سے زمانے کی ازلیت باطل ہو۔ چناں چہ ناظران اوراق گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے۔

بالجملہ، اگر لاتناہی اور غیر محدود ہونا بذاتِ خود محال ہوتا، تو کوئی عاقل اس کو ہرگز ہرگز تجویز نہ

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

کرتا۔ چہ جائے کہ اس قدر مواقعِ کثیرہ میں ایک جماعتِ کثیر بالا تفاق مان لیتی؟(۱)

اس لئے کہ جو وصف، خانہ زاد ہوتا ہے، جیسے ذہن سے خارج اس سے جدا نہیں ہوتا، ایسے ہی ذہن میں بھی اس سے جدا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جب وصفِ مذکور عطائے غیر نہ ہو، تو خود موصوف ہی کی تاثیر سے ہوگا، یا بذاتِ خود موجود ہوگا۔ یہ تو ممکن نہیں کہ وصف ہوکر بذاتِ خود موجود ہو۔ کیوں کہ وصف کو خواہ مخواہ موصوف کی ضرورت ہے، ورنہ وصف کہنا غلط۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز بذاتِ خود موجود ہوگی، اس کو ہر طرح استغناء حاصل ہوگا، کسی قسم کی احتیاج کسی کی طرف اس کو نہ ہوگی۔ ورنہ اس کا بذاتِ خود موجود ہونا غلط ہوگا۔ آخر بذاتِ خود موجود ہونے کے تو یہی معنی ہیں کہ موجود کو اپنی ذات کے سوا کسی بات میں حاجت نہ ہو۔ اس لئے ہو نہ ہو یہی کہنا پڑے گا کہ وصفِ مذکور اپنے موصوف کا اثر اور اپنے موصوف کا معلول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اثر اپنے موثر سے اور معلول اپنی علت سے کسی طرح جدا نہیں ہوسکتا۔ اور درصورتے کہ اوصافِ مذکورہ اور ان کے موصوفات میں یہ ارتباط ہو کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوسکتا، تو یہ کیوں کر ہوسکتا ہے کہ ایک ذہن میں جائے اور دوسرا باہر رہ جائے؟

اور اگر یہ خیال ہے کہ ذہن میں کوئی شئی بذاتِ خود نہیں جاتی، اس کی شبیہ اور اس کا عکس ذہن میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ سو کیا عجب ہے کہ دونوں کی اصل میں ارتباط ہو، عکوس میں ارتباط نہ ہو۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو مسلّم (کہ) ذہن سے جیسے موصوفات معلوم ہوتی ہیں، ایسے ہی اوصاف بھی ذہن ہی سے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ نہیں کہ جیسے اشکال تو آئینے میں منعکس ہوتے ہیں، آوازیں اور خوش بوئیں آئینے میں منعکس نہیں ہوتیں، ذہن میں بھی فقط موصوفات ہی کا انعکاس ہوتا ہے، اوصاف کا انعکاس نہیں ہوتا؛ بلکہ تمام معلومات کے لئے خالق "کن فیکون" نے ایک ہی ذہن بنایا ہے۔ جس کو کوئی عقل کہتا ہے، کوئی قوتِ علمی نام رکھتا ہے۔ یہ نہیں کہ جیسے اشکال کے لئے آنکھیں ہیں، آوازوں کے لئے کان، موصوفات کے لئے مثلاً ذہن ہے، تو اوصاف کے لئے کچھ اور۔ مگر جب اوصاف، موصوفات سب کے سب ایک اسی ذہن سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور معلوم ہونے کے یہ معنی ٹھہرے کہ معلوم کا عکس ذہن میں آجائے، تو بالضرور مثلِ انعکاسِ آئینہ، تقابل کی ضرورت ہوگی۔ یعنی جیسے آئینے اور ذی عکس میں انعکاس کے لئے تقابل یعنی آمنا

---

(۱) حرکتِ اوّل سے پہلے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے (۱) متحرک (جو حرکت کرے یا حرکت کو قبول کرے)، (۲) متحرک فیہ (جس مکان یا زمان میں وہ حرکت کرے) سوال یہ پیدا ہوگا کہ حرکت سے پہلے متحرک اور متحرک فیہ کا جو وجود ہے اس وجود کے لئے بھی حرکت چاہیے اور چونکہ ہر حرکت سے پہلے ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ کا ہونا ضروری ہے تو اس حرکت سے پہلے بھی ایک متحرک اور ایک متحرک فیہ کا ہونا لازم آئے گا پھر اس طرح ماضی کی جانب میں یہ احتمال پیدا کرتے جاییے تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال ہے۔ جواب یہ ہے کہ بطلان تسلسل کے لئے کسی شئی کے غیر متناہی اور غیر محدود ہونے کا ابطال ضروری نہیں۔ کیوں کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر محدود کے لئے اول ایک غیر محدود کا ہونا ضروری ہے ورنہ تحدید کس کی ہوگی؟ جس طرح ہر مقید کے لئے ایک مطلق کا ہونا واجب ہے ورنہ تقیید کس کی ہوگی؟

سامنا ضرور ہے، ایسے ہی وقتِ انعکاس، ذہن اور معلومات میں تقابل ضرور ہوگا۔ مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ جب موصوف اور وصفِ خانہ زاد میں ارتباط ایسا ہے کہ جدائی ہوتی ہی نہیں، تو وقتِ تقابل بھی اوصافِ مذکورہ اپنی موصوفات کے ساتھ ہوں گے۔ اور بہ وجہ عمومِ قابلیتِ ذہن، ان کا انعکاس بھی لازم آئے گا۔ جس کا یہ حاصل ہوگا کہ موصوفات کے علم سے ان کا علم اور موصوفات کے تصور سے ان کا تصور جدا نہیں ہوسکتا۔

اس صورت میں اگر لا تناہی اور غیر محدود ہونا بذاتِ خود محال ہو، تو یہ معنی ہوں کہ استحالہ اور بطلانِ لا تناہی اور اطلاق اور عدمِ تحدید کا وصف ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں بحکمِ تقریرِ مذکور، لا تناہی کے تصور کے ساتھ ساتھ اس کے استحالے کا تصور ہوگا، بہ وسیلۂ دلائل، استحضار کی حاجت نہ ہوگی۔ جو اتنے عقلاء کی جماعتِ کثیر کو دھوکا پڑا۔ ہمیشہ لا تناہی کے تصور کا اتفاق رہا۔ پر اس کے استحالے کا کبھی تصور نہ آیا اور اس کے بطلان کی اصلاً اطلاع نہ ہوئی۔ علاوہ بریں یہ بات تو خود واجب التسلیم ہے کہ ہر محدود کے لئے اول ایک غیر محدود چاہیے۔ چناں چہ اسی بناء پر ہر مقید کے لئے ایک مطلق کی ضرورت پڑی۔ اس لئے کہ وجہ اس ضرورت کی وہی ہے کہ تحدید کے لئے خارج از احاطۂ تحدید از قسمِ داخلِ احاطۂ تحدید، وجود ضرور ہے۔ ورنہ یہ معنی ہوں کہ فعلِ تحدید کے لئے باوجود وقوع، کوئی محل نہیں، جس پر تحدید کو واقع کہیے اور مفعولِ تحدید قرار دیجیے۔ اور ظاہر ہے کہ مقید میں بھی تحدید ہوتی ہے۔ مگر جس وقت مقید کے لئے ضرورتِ مطلق باقتضائے تحدید ہوئی، تو بے شک ہر متناہی کے لئے قبل تناہی ایک غیر متناہی چاہیے، جس میں تحدید کے جاری کرنے کے سبب ایک متناہی اور محدود حاصل ہو جائے۔ (۱)

---

(۱) جو اوصاف ذاتی ہوتے ہیں وہ اپنے موصوف سے نہ خارج میں الگ ہوتے ہیں نہ ذہن میں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اوصاف موصوف کا اثر اور معلول ہوتے ہیں اور سب جانتے ہیں کہ اثر اپنے مؤثر سے اور معلول اپنی علت سے کسی طرح جدا نہیں ہوسکتا۔ جب اوصاف اور موصوف میں اس قسم کا ارتباط ہو کہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوسکتے ہوں تو یہ ممکن ہی نہیں کہ ایک ان میں سے ذہن میں جائے اور دوسرا باہر ہی رہ جائے۔ البتہ یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ کوئی شیئے بہ نفس خود ذہن میں نہیں جاتی بلکہ اس شئی کا عکس اور شبیہ ذہن میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ جب ایسا ہے تو اس میں کچھ استعجاب نہ ہونا چاہیے۔ دونوں (موصوف اور صفت) اصل میں تو ایک دوسرے سے جدا نہ ہوسکتے ہوں مگر عکس اور شبیہ میں جدا ہوسکتے ہوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نہیں ہوسکتا ذہن اوصاف کا تو عکس قبول کرلے مگر موصوف کا عکس قبول نہ کرے بلکہ اصل یہ ہے کہ ذہن سے جیسے موصوفات کا پتہ چلتا ہے ایسے ہی اوصاف کا پتہ بھی ذہن ہی سے چلتا ہے۔ یہ نہیں کہ جیسے انسانوں کی شکلیں آئینہ میں منعکس ہوتی ہیں مگر آوازیں، خوشبوئیں یا بدبوئیں ذہن میں منعکس نہیں ہوتیں۔ اس تقریر سے حجۃ الاسلامؒ صرف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اگر لا متناہی اور غیر محدود ہونا بذات خود محال ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ''محال ہونا'' لا متناہی اور غیر محدود کا وصف ذاتی ہے اور وصفِ ذاتی کی خصوصیت یہ بیان کی گئی کہ وہ اپنے موصوف سے نہ ذہن میں الگ ہوتا ہے اور نہ خارج میں اس صورت میں غیر متناہی اور غیر محدود کے تصور کے ساتھ ساتھ استحالہ کا تصور بھی ہوگا، کسی استحضار کی ضرورت نہ ہوگی۔ حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم سابق میں بتا چکے ہیں کہ استحالہ، غیر متناہی و غیر محدود کا وصف ذاتی نہیں، کیونکہ خود غیر متناہی اور لا محدود اصلاً متناہی اور محدود تھے۔ بعد میں غیر متناہی اور محدود ہوئے۔ اگر ''استحالہ'' کو اس بدلی ہوئی صورت کے لئے وصف ذاتی کہیں تو اصلی صورت (یعنی متناہی اور محدود) کے لئے بھی وصفِ ذاتی کہنا پڑے گا، حالانکہ ذرا سی سمجھ بوجھ رکھنے والا بھی اس بات کو تسلیم نہیں کرسکتا کہ متناہی اور محدود ہونا محال ہے۔ **فافهم**.

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۱۷

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

اِس صورت میں اگر کوئی بُعد غیر متناہی تسلیم کرلیا جائے، جیسے مثلاً یہ خلا جو زمین، آسمان کے بیچ میں معلوم ہوتا ہے اور حکمائے یونان میں سے اشراقیین اس کو ''بُعدِ مفطور'' اور حکمائے اہلِ اسلام میں سے متکلمین اس کو ''بُعدِ موہوم'' کہتے ہیں۔ اور مکان اجسام ان دونوں کے نزدیک اسی کا نام ہے۔ تو درصورتِ تسلیمِ قولِ حکمائے مذکورین اگر بُعدِ مذکور کو غیر متناہی کہیے، تو گو حکمائے مذکورین اس کی لاتناہی کو تسلیم بھی نہ کرتے ہوں، مگر بہ مقتضائے قاعدۂ مذکور یہ بات مطابقِ عقل ہی رہے گی۔ اور اجسامِ محدود کے محدود ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ یہ اجسام بُعدِ غیر متناہی میں سے اس قدر بُعد میں سمائے ہوئے ہیں۔ اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ بُعدِ مذکور کو کتنی ہی دور تک تصور کرو، مگر پھر بھی عقلِ حقیقت بین کو اور بھی آگے تصور کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ اور (ورنہ) ہر شکل کو جس قدر چاہو بڑا کر کے تصور کرنا ممکن نہ ہوتا۔ (۱)

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

(۱) اجسام متناہی اور محدود ہوتے ہیں مگر اجسام کا جو مکان ہوتا ہے اس کا غیر متناہی اور غیر محدود ہونا اگر تسلیم کرلیا جائے تو اجسام محدودہ کے محدود ہونے کے معنی یہ ہوں کہ یہ اجسام بعد غیر متناہی میں سے اس قدر بعد میں سمائے ہوئے ہیں، جیسے آسمان وزمین کے درمیان کا خلاء، جس کو حکماء یونان میں سے اشراقیین ''بعد مفطور'' اور حکماء اہل اسلام میں سے متکلمین ''بعدِ موہوم'' کہتے ہیں اور اجسام کا مکان دونوں کے نزدیک یہی خلاء ہے، اس غیر محدود خلا اور بعد مجرد میں اجسام جتنی جگہ میں سمائے ہوتے ہیں وہی ان کا مکان ہے۔ یہ نہیں کہ بعد مجرد اور غیر محدود خلا پورے کا پورا اجسام کا مکان ہے ورنہ لازم آئے گا کہ اجسام کی کمیت اور مقدار بعد مجرد اور غیر محدود خلاء کی طرح غیر محدود ہے۔ شاید یہ توجیہ اس لئے کرنی پڑی کہ کوئی شخص محل کے غیر محدود ہونے کی صورت میں حال کے غیر محدود ہونے کی غلط فہمی کا شکار نہ ہوجائے۔ واللہ اعلم

کیوں کہ عقل کا کام ایجادِ معلومات نہیں، اخبارِ معلومات ہے۔ اگر بُعد، غیر متناہی نہیں، متناہی ہے تو عقل کی یہ مجال نہ تھی اس کی حقیقت کو بدل دیتی اور متناہی کو مفت غیر متناہی کر دکھاتی۔ باقی رہا اشکال کا بڑا چھوٹا کر لینا، اگر عقل و ذہن کا کام سمجھئے اور اس وجہ سے عقل کی طرف تہمتِ ایجادِ معلومات رکھیے، تو اس وہم کی مدافعت کے لئے یہ گذارش ہے کہ شکل، کیفیت کا نام ہے، کمیت کا نام نہیں جو بڑائی، چھوٹائی کا وہم، قابلِ لحاظ ہو

شرح اس معما کی ہم سے سنیے! شکل، حقیقت میں ایک حاصلِ تحدید ہوتی ہے۔ اگر شکل سطح ہے، تو یہ معنی ہیں کہ ایک خط، یا دو خط، یا تین، یا چار، یا پانچ خطوں کے احاطے میں مثلاً سطحِ محدود آئی ہوئی ہے۔ دائرے میں مثلاً ایک خط اور اہلیلجی شکل میں دو خط اور مثلث میں تین، مربع میں چار، مخمس میں پانچ خط محیط ہیں۔ علیٰ ہٰذا القیاس مسدس، مسبّع وغیرہ کو خیال کرلو۔ اسی طرح اجسام کی تحدیدات کو خیال فرمایئے اور سوا اجسام وسطوح اور اقسامِ وجود کی تحدیدات کو لحاظ فرمایئے۔

جب یہ بات معروض ہو چکی تو اور سنیے! جیسے ذی شکل میں تحدید واقع ہوئی، اسی طرح خود اشکال میں تحدید متصور نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بعد تحدید بھی شئی محدود پر اس نام کا بولنا روا ہے، جو قبلِ تحدید روا تھا۔ بعد تحدید دائرہ و مثلث سطحِ محدود کو ویسی ہی سطح کہے جاتے ہیں، جیسے قبلِ تحدید مذکور یہ نام اس پر بولا جاتا تھا۔ اور اس تحدید اور تقطیع اور تقسیم سے نامِ سابق کا بولنا ممنوع نہیں ہوگیا؛ بلکہ اسی نام کا بولا جانا ضرور ہے۔ ورنہ محدود کو غیر محدود کی قسم نہ کہہ سکیں۔ مگر ظاہر ہے کہ خط مستدیر کو اگر قطع کرلیں اور دو، یا تین قوسین بنالیں، تو پھر حاصلِ قطع یعنی قوسوں کو دائرہ نہیں کہہ سکتے۔ علیٰ ہٰذا القیاس، مثلث وغیرہ کے خطوط کو اگر علاحدہ علاحدہ کرلیں، تو پھر مثلث، مربع نہیں کہہ سکتے۔ اگر اشکال مذکورہ من جملہ کمیات ہوتے، تو بے شک قابلِ تقسیم ہوتے۔ یعنی بعد تقطیع، نامِ سابقبدستورِ سابق بولا جاتا۔ مگر جب اشکال مذکورہ قابلِ تقسیم نہ ہوں، تو بڑا ہونا، چھوٹا ہونا بھی متصور نہ ہو۔ اور نہ تقسیم مذکور بالضرور لازم آئے گی اور بڑی چیز کی تقطیع کے بعد چھوٹی چھوٹی اسی قسم کی چیزیں بنالیں گے۔

الحاصل، اشکال بذات خود موصوف بہ کوتاہی وکلانی نہیں۔ ذوشکل کی کوتاہی وکلانی اس کے ساتھ ملحوظ رہتی ہے۔ وہی بڑا ہوتا ہے، وہی چھوٹا ہوتا ہے۔ چناں چہ تحدیدِ شکل سے اس کا محدود ہونا ہے۔ اس کی کوتاہی پر بہ نسبت محدود وکلاں، یا غیر محدود کے شاہد ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ کوتاہی اور کلانی ہی خواص کمیات میں سے ہے۔ ہاں شکل بذاتِ خود ان باتوں سے بے خبر ہے۔

الغرض، ذوشکل بڑا ہو، یا چھوٹا ہو شکل واحد لاحق ہو سکتی ہے۔ چناں چہ روپیہ کی سطح پر جو آدمی کے قد سے نہایت ہی چھوٹی مقدار ہے، ملکہ ''وکٹوریا'' کی شکل کا منقش ہونا اور اس کا اس کی تصویر ہونا اس بات

پر شاہد ہے کہ یہ شکل اور ملکہ کی شکل بہ نہج واحد ہے۔ ورنہ ہم ہرگز یہ نہ سمجھ سکتے کہ یہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ یہ کہہ سکتے کہ یہ ملکہ کی شکل ہے اور نہ یہ شکل ملکہ کی تخصیص کے سمجھ لینے کا باعث ہوا کرتی۔ یعنی کوتاہی اور کلانی اگر اشکال کے حق میں اوصافِ ذاتی یعنی خانہ زاد ہوتی، تو بے شک بڑی شکل اور ہوتی، اور چھوٹی شکل اور ہوتی اور یہ تصور ہونا، ایک کا دوسرے کی نسبت ہرگز ممکن نہ ہوتا۔

اس صورت میں یہ کہنا ہی غلط ہے کہ عقل نے کسی شکل کو بڑا کر دیا، کسی کو چھوٹا؛ بلکہ ان کی بڑائی اور چھوٹائی کے یہ معنی ہیں کہ کبھی عقل، شکل واحد کو بڑے ذی شکل کے ساتھ تصور کرتی ہے، کبھی چھوٹے کے۔ اگر خود اشکال بذاتِ خود کوتاہ و کلاں ہوتیں، تو ہرگز یہ تصرف ممکن نہ تھا۔ اس صورت میں جو چیز بذاتِ خود چھوٹی، یا بڑی ہوگی، اس کو عقل بطورِ خود تصرف کر کے بڑے کو چھوٹا اور چھوٹے کو بڑا نہ کر سکے گی۔ ہاں غلط فہمی البتہ ممکن ہے۔ مگر محسوسات وغیرہ معلومات میں۔ جن میں دلائل کو دخل نہ ہو۔ غلطی، وہ بھی ایک جہان کے جہان کو ممکن نہیں اس صورت میں اگر احتمالِ غلط فہمی ہے بھی، تو ادھر ہی ہے کہ بُعد نہ ہو۔ اور ہو، تو متناہی ہو، غیر متناہی نہ ہو؛ بلکہ دیدہ بصیرت اور عقلِ حقیقت شناس کو اسباب، غلطی کے میل کچیل سے پاک صاف کر کے دیکھیے، تو بہ شہادتِ مضامین سابقہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ بُعدِ مذکور بے شک ایک امر واقعی ہے۔ اور وہ بھی غیر متناہی ہے، متناہی نہیں۔ کیوں کہ جو چیز آنکھوں سے نظر آئے اور اس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہ ہو، ہرگز قابل انکار نہیں ہوتی۔ بُعدِ مذکور کا محسوس ہونا، تو ظاہر ہے۔ اس پر اس کو مثل مدرکاتِ احوال، ایک امر واقعی سمجھنا اگر تھا، تو بایں نظر تھا کہ درصورتِ وجودِ متناہی تو یوں نہیں ہوسکتا کہ اجسام بھی ابعاد سے خالی نہیں، ابعادِ اجسام کو بھی ابعاد ہی کہتے ہیں۔ پھر اس پر ہر جسم میں ایک نئی تحدید موجود ہے۔ اس صورت میں اگر بُعدِ متنازع فیہ محدود اور متناہی ہوا، تو وہ تحدید خاص جو اس کو حاصل ہوگی اگر مقتضائے ذاتِ بُعد ہوگی، تو جیسے ہر قطرے میں پانی پن یعنی پانی کی حقیقت موجود ہے، ایسے ہی چھوٹا بُعد ہو، یا بڑا جسم کے ساتھ، یا جدا بُعد پن یعنی حقیقت بعد اور ذاتِ بعد ہر جا موجودگی ہوگی۔ اور اس سبب سے وہ تحدید بہ طرزِ خاص۔ جو اس کی ذات کا مقتضا تھا۔ ہر جا موجود ہوگی۔ اور اجتماع المتنافیین اور اجتماع المتبائنین لازم آئے گا کیوں کہ تحدیداتِ مختلفہ بے شک باہم مختلف ہیں۔ اور غیر متناہی یوں نہیں ہوسکتا کہ بعدِ غیر متناہی خود ممتنع الوجود اور محال ہے۔ مگر جب غیر متناہی کا استحالہ ہی غلط ہوگیا، تو پھر بعدِ مجرد مذکور کے غیر متناہی تسلیم کر لینے میں کیا دقت ہے؟ بلکہ بہ مقتضائے تقریر، تحدیداتِ اجسام محدودہ کے لئے ایک غیر متناہی ضرور تھا۔ اگر بُعدِ مجرد کو تسلیم نہ کیجیے، تو پھر اس تحدید کی درستی کی کیا صورت ہوگی؟

القصہ، بُعدِ اجسامِ محدودہ، بعدِ متنازع فیہ کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے اجسام کے ساتھ وہ بُعد ایسی طرح

لاحق معلوم ہوتا ہے، جیسے حرکتِ کشتی، جانشین کے ساتھ لاحق معلوم ہوتی ہے۔ بُعدِ اجسام، غیر بُعدِ مجرد نہیں۔ جو دو بعدوں کے حلول کا استحالہ ہی مانعِ تسلیم بعد مجرد ہو سکے؛ بلکہ وہ ایک ہی بُعد ہے۔ کبھی جداگانہ مشہود ہوتا ہے، کبھی اجسام کے ساتھ ملحوظ ہوتا ہے۔

ورنہ خود اجسام کی حقیقت کو ٹٹو لیے، تو بُعد کا نام و نشان نہیں۔ اجزائے غیر منقسمہ کسی قدر بُعد میں اکٹھا ہو کر جسم کہلاتے ہیں۔ اتصال و شہود، بعدِ مجرد کی عطا ہے۔ اور افتراق اجزاء۔ جو وقتِ تقسیم نظر آتا ہے۔ وہ اجزائے غیر منقسمہ کی بدولت ہے۔ ورنہ اتصال مذکور اصلی اور خانہ زاد ہوتا، تو جیسے بُعدِ مجرد متنازع فیہ میں اس کا زوال محال نظر آتا ہے، ایسے ہی اجسام میں بھی اس کا زوال یعنی انقسام کے وقت انفراج اور انقطاع محال ہوتا۔ کیوں کہ اوصافِ خانہ زاد، قابلِ زوال نہیں ہوتے۔ چناں چہ بہ کرّات ومرّات ظاہر ہو چکا ہے۔ احکامِ ہندسی مثلِ احکامِ کرّات ومکعبات ومخروطات وغیرہ مجسمات اور احکامِ دوائر ومثلثات ومربعات وغیر مسطحات، سب اسی اتصالِ بعدی تک رہتے ہیں۔ خود اجزائے غیر منقسمہ تک نہیں پہنچتے۔ اور اس لئے دلائل ہندسی کے وسیلے سے اجزائے غیر منقسمہ کو باطل سمجھنا ایسا ہے، جیسا بہ وسیلہ حرارتِ خارجی، پانی کی برودتِ ذاتی کو باطل سمجھنا۔

خلاصہِ تقریر یہ ہے کہ پانی کی حرارت۔ جو آگ کا فیض ہوتا ہے۔ مرتبہ ذات تک نہیں پہنچتی، اوپر ہی اوپر رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آبِ گرم بھی آگ کے بجھانے میں ٹھنڈے پانی سے کچھ کم نہیں۔ اگر حرارتِ آبِ گرم، مرتبۂ ذات تک پہنچ جاتی، تو پھر آگ کے بجھ جانے کے یہ معنی تھے کہ حرارت سے حرارت زائل ہوگئی۔ اس لئے کہ بجھنے میں حرارت ہی جاتی رہتی ہے، اصل جسمیت نہیں جاتی۔ اور ظاہر ہے کہ حرارت سے حرارت کا زوال متصور نہیں۔ اگر متصور ہے، تو اور ترقی متصور ہے۔

پانی کا سیلان یعنی بہنا اور رلنا اس کو مزیلِ حرارت کہیے، تو لازم یہ تھا کہ آگ اور ہوا میں سیلان نہ ہوا کرتا۔ آگ میں باوجود سیلان، حرارت کا ہونا اور ہوا سے باوجود سیلان، آگ کو بھڑکا دینا، خود اس بات کے سمجھنے کے لئے کافی ہے کہ سیلان، مزیلِ حرارت نہیں ہو سکتا۔ ہو نہ ہو پانی کے مرتبۂ ذات کی برودت ہو۔ جو بے شک بہ وجہ مخالفتِ ذاتی حرارت کا ازالہ بہ قدرِ مقدار کر سکتی ہے۔

علاوہ بریں برودتِ آب ذاتی ہے۔ چناں چہ چولہے سے اتارنے کے بعد خود بخود بے استعانتِ غیر، پانی ٹھنڈا ہو جاتا ہے، اس بات کے سمجھنے کے لئے کافی ہے۔ ورنہ جیسے حرارت کے لئے آگ سے التجا کی جاتی ہے، برودت کے لئے کسی اور سے التجا کی نوبت آتی۔

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۴۷

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی
ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

بالجملہ، اوصافِ خانہ زاد نہ کسی اور سے مستعار ہوتے ہیں، نہ ان کے زوال کا احتمال ہوتا ہے۔ ان کے حصول میں فقط ذاتِ موصوف ہی کافی ہوتی ہے اوروں سے استعانت کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس لئے یہ نہیں ہوسکتا کہ آب کی برودتِ طبع زاد، زائل ہوجائے۔ اور نہ یہ ہوسکے کہ حرارتِ آتش، آب کے مرتبۂ ذات تک پہنچ جائے۔ ورنہ قطع نظر اجتماع الضدین، اوصافِ مرتبۂ ذات، یعنی صفاتِ ذاتیہ کے حصول میں اوروں سے استعانت کی ضرورت ہو۔ مگر یہ ہے، تو پھر بطلان برودتِ مذکور کی کوئی صورت نہیں۔ مگر جیسے یہاں حرارتِ عارضہ، مرتبۂ ذات تک نہیں پہنچ سکتی۔ اور اس وجہ سے برودتِ طبع زاد کو عین حالتِ حرارت میں موجود کہنا پڑتا ہے۔ باطل نہیں کہہ سکتے، ایسے ہی اتصالِ خارجی جو بہ وجہ بُعد، اجزائے غیر منقسمہ پر عارض ہوجاتا ہے، مرتبۂ ذات تک نہ پہنچے گا۔ اور اس وجہ سے اس انفصال طبع زادِ خداداد کو، جو اجزائے مذکورہ کو حاصل ہے عین حالتِ اتصال میں ماننا پڑے گا۔ باطل نہ کہہ سکیں گے۔ اور جب اتصال مذکور مرتبۂ ذات تک نہ پہنچا، تو احکام ولوازم اتصال مذکور بدرجۂ اولیٰ مرتبۂ ذاتِ اجزاء تک نہ پہنچیں گے۔

اس صورت میں یہ کہنا بے شک ایک مغالطہ ہوگا کہ زاویۂ قائمہ کے احکام میں سے یہ ہے کہ ''وتر'' کا مربع دونوں ساقوں کے مربع کے برابر ہو۔ پھر درصورتے کہ دونوں ساقیں دس دس جزو کی ہوں، تو لازم یوں

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

ہے کہ وتر کے اجزاء کی تعداد اس قدر ہو کہ دوسو کا جزو ہو، تا کہ اس کا مربع یعنی دوسو دونوں ساقوں کے مربع کے۔ جو ہر ایک سوسو ہے۔ برابر ہو۔ حالاں کہ دوسو کے لئے کوئی جز صحیح نہیں اور صحیح کے ساتھ کسر کو ملا یئے، تو اول یہ دشواری ہے کہ اجزائے غیر منقسمہ کا انقسام لازم آئے گا۔ اور کسی جزوِ غیر منقسم کا منقسم ہونا لازم آجائے گا۔ دوسری یہ دشواری ہے کہ صحیح مع الکسر کا مجذور بعددِ صحیح نہیں ہوسکتا۔ جو دوسو کو کسی عددِ صحیح مع الکسر کا مجذور کہیں۔

الغرض دوسو کے لئے کوئی جذر نہیں۔ اور موافق حکمِ زاویہ قائمہ مذکور بے شک اس کا کوئی جزو ہوگا۔ علی ہذا القیاس اور استدلالات کو خیال فرمایئے۔ وجہ مغالطہ یہ ہوئی کہ زاویہ ایک شکل بعدِ متصل ہے۔ مرتبۂ ذاتِ اجزاء میں اس شکل کا ہونا ایسا ہی ہے، جیسا مرتبۂ ذاتِ آب میں حرارت کا ہونا۔ وہاں اگر حرارت کو مرتبۂ ذات تک رسائی نہیں، تو یہاں بھی شکل زاویہ کو مرتبۂ ذات تک رسائی نہیں۔ چناں چہ یوں بھی ظاہر ہے کہ شکلِ مذکور، اجزاء کے مرتبۂ ذات میں نہیں، فقط بُعد ہی تک رہتی ہے؛ بلکہ بُعدِ متصل میں بھی مرتبۂ خارجی ہی میں سمجھنا چاہیے۔ ورنہ ذاتِ بُعد سے یہ شکل جدی نہیں ہوسکتی۔ سارے بُعد کی بھی شکل ہوتی۔ اور قطعاتِ بُعد کی بھی یہی شکل ہوتی۔ اس صورت میں احکامِ مثلِ مذکور، مرتبۂ ذاتِ اجزاء سے کہیں دور جا پڑے۔ کیوں کہ شکلِ مذکور، مرتبۂ ذاتِ بعد سے خارج ٹھہری۔ اور بعدِ مذکور، مرتبۂ ذاتِ اجزاء سے خارج ٹھہرا، تو پھر احکامِ شکل اگر مرتبۂ ذات تک جا پہنچیں، تو حرارتِ خارجی کو مرتبۂ ذاتِ آب تک جانے سے کون مانع ہے؟ وہاں تو اس قدر پایا بھی نہیں جاتا؛ بلکہ یوں کہیے جیسے پانی اور ہوا قابلِ حرارتِ آتش ہیں اور آتش چراغ مثلاً گل ہوجانے اور بجھ جانے کے قابل ہے۔ مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ پانی اور ہوا بھی گل ہوجانے اور بجھ جانے کے قابل ہیں، ایسے ہی اجزاء، اتصالِ بعد کے قابل ہیں، جو وصفِ بُعد ہے۔ اور بُعد، اشکال مذکورہ کا قابل ہے۔ مگر یوں نہیں کہہ سکتے کہ اجزائے مذکورہ بھی اشکال مذکورہ کے لئے قابل ہیں۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ اگر اجزاء میں یہ قابلیت ہو، تو ہر جزو میں اور ہر طرح سے ہو۔ جدی جدی ہوں، جب ہوا ور اکٹھے ہوں، جب ہو۔ علی ہذا القیاس محلِ سکون اور مسافتِ حرکات (کا) بھی یہی بُعدِ مجرد ہوتا ہے۔ سکونِ مکانی ایک مکان میں قرار کو کہتے ہیں۔ اور حرکتِ مکانی ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف انتقال کو کہتے ہیں۔

سو جن دلائل میں حرکات کے ذریعے سے اجزائے غیر منقسمہ کو باطل کیا جاتا ہے، ان کو بھی مغالطہ ہی سمجھئے۔ اس لئے کہ حرکت کی ایک جانب متحرک اور دوسری جانب مسافت ہے۔ اس صورت میں احکامِ مسافت اور احکامِ متحرک جدے جدے ہوں گے۔ ورنہ لازم آئے کہ دونوں ہی ایک حرکت کے اعتبار سے متحرک ہوں۔ اور دونوں ہی مسافت ہوں۔ اور یہ بات ایسی ہے، جیسے فرض کیجیے ضربِ واحد ہو اور پھر زید وعمر دونوں ہی ضارب ہوں اور دونوں ہی مضروب ہوں، یا زید اور وقتِ زدوکوب دونوں ہی ضارب ہوں

اور دونوں ہی ظروفِ زدوکوب ہوں۔

القصہ، مسافت ظرف، حرکت ہوتی ہے۔ اس کو متحرک نہیں کہہ سکتے۔ اس لئے ضرور ہے کہ ہر قسم کی حرکت کا سلسلہ ایسی مسافت پر ٹوٹے کہ اس کے لئے کوئی اور مسافت نہ ہو۔ یعنی وہ مسافت بذاتِ خود مسافت ہو، ایسی نہ ہو جیسے زمین کو مسافت کہہ دیتے ہیں۔ ورنہ تسلسل مذکور لازم آئے گا۔ کیوں کہ اس وقت ہر مسافت کا مسافت ہونا، ایک امر مستعار ہوا، خانہ زاد نہ ہوا۔ مگر اس صورت میں یہ بھی ضرور ہے کہ وہ بذاتِ خود ساکن ہو، حرکت اس کو اس طرح لاحق نہ ہو سکے کہ اس کو متحرک کہہ سکیں۔ ہاں بہ طور ظرفیت، تعلقِ حرکت کا مضائقہ نہیں؛ بلکہ اس کا امکان ضرور ہے۔ ورنہ مسافت ہی کیوں کہیے؟ سو یہ بات بُعدِ مذکور میں بالیقین موجود ہے۔ اس کی طرف تصورِ حرکت بھی نہیں ہو سکتا، چہ جائے کہ حرکت ہو؟ اور متحرک کی جانب حرکت کا لاحق ہو سکنا واجب التسلیم ہے۔ ورنہ پھر حرکت کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو۔

جب یہ بات مقرر ہو چکی، تو اس کو بھی مغالطہ ہی سمجھو کہ چکّی کی حرکت میں مثلاً کناروں کی جانب حرکت سریع ہوتی ہے اور کیلی کی جانب بطی یعنی کم۔ اس صورت میں کناروں کی طرف سے اگر بہ مقدار ایک جزوِ غیر منقسم کے حرکت ہوگی، تو بیچ کی طرف سے اس سے کم ہونی چاہیے۔ اور ظاہر ہے کہ کمی بے انقسامِ اجزاء متصور نہیں، جس سے ان کا غیر منقسم ہونا خود باطل ہو جاتا ہے۔ اور وجہ مغالطہ ہونے کی یہی ہے کہ اجزائے غیر منقسمہ، مسافتِ حرکت نہیں، خود متحرک ہیں۔ (ہاں) مسافتِ حرکت وہ بُعد ہے۔ اگر اجزائے غیر منقسمہ خود مسافتِ حرکت ہوتے، تو یوں کہہ سکتے کہ اس وقت بہ قدر ایک جزو کے حرکت ہوئی۔ اس وقت بہ قدر دو جزو کے حرکت ہوئی۔

الغرض، حرکت کا بڑا ہونا، چھوٹا ہونا اصل میں مسافت کی بڑائی، چھوٹائی پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ حرکت میں ہر دم مسافتِ حرکت کا ایک ٹکڑا متحرک کو عارض رہتا ہے۔ سو جس قدر ٹکڑے آگے پیچھے عارض ہوں گے، اسی قدر مقدارِ حرکت بڑھے گی۔ اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہیے جس قدر تار زیادہ ہوتے جائیں گے، اسی قدر کپڑا بڑھتا جائے گا۔ باقی رہا زمانہ، وہ حرکات کے لئے ایسا ہے، جیسا گز وغیرہ کپڑے وغیرہ کے لئے۔ یعنی اس کے بڑھنے پر کپڑے کا بڑھنا موقوف نہیں۔ وہ ایک خارجی چیز ہے؛ بلکہ یوں کہیے جس قدر حرکت بڑھتی جائے گی یعنی اجزائے مسافت زیادہ ہوتے جائیں گے، اسی قدر زمانہ بڑھتا جائے گا۔ اور یہ ایسی بات ہے جیسے یوں کہیے جس قدر کپڑا بڑھتا جائے گا، اسی قدر اس کے گز گت بڑھتی جائے گی۔ ہاں جیسے کپڑے کو ٹھوک کر بنتے ہیں، تو بہت سے تار تھوڑی سی گز گت میں سما جاتے ہیں، ایسے ہی سریع حرکت میں بہت سے افرادِ مسافت تھوڑے سے زمانے میں آ جاتے ہیں۔

۞......۞......۞

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۴۳

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف **''تقریر دلپذیر''** سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

الحاصل، بایں وجہ کہ متحرک کو مسافتِ حرکت بنالیتے ہیں، یہ دھوکا پڑ جاتا ہے۔ (ورنہ اصل میں) اجزاء متحرک اور ساکن ہوتے ہیں۔ اور مسافتِ حرکت وہ بُعدِ مجرد ہوتا ہے۔ اس میں انقسام ہی نہیں جو یوں کہہ سکیں، اب بقدر ایک جزو حرکت ہوئی۔ اب بقدر دو جزو حرکت ہوئی۔ اور اگر اجزاء کو مسافتِ مقدار بنالیجئے، تو متحرک مسافت اور مسافت متحرک ہوجائے۔ کیوں کہ مقدار ہونا مسافت کا کام تھا، جو بذات خود ایک مقدار ہے۔ اور اصل مقدار متصل ساکن ہے۔ جس کو ''کمِ متصل قارالذات'' کہتے ہیں۔

لہٰذا اگر یہی انقلاب ہے، تو اعداد کے لئے معدودات مقدار ہوجائیں اور زمانے کے لئے حرکات مقدار بن جائیں۔ مگر چوں کہ انقلابِ ذاتی متصور نہیں تو یہ بھی متصور نہیں کہ اجزائے مقدار، مسافت بنیں۔ جیسے معدودات، مقدارِ اعداد اور حرکات، مقدارِ زمانہ نہیں ہوسکتیں۔

بالجملہ، اجزائے غیر منقسمہ مسافتِ حرکت نہیں۔ جو فرق سرعت وبطوء وتیزی وسستی موجبِ انقسام سمجھا جائے۔ ہاں ملاقاتِ باہمی البتہ بے واسطۂ بعد، اجزائے غیر منقسمہ کو پیش آئے گی۔ اور بظاہر اس وجہ سے یہ شبہ موجبِ خلش ہوگا کہ اگر تین جزو بالفعل باہم متصل ہوں گے، تو بیچ کا جزو اگر مانعِ ملاقاتِ طرفین نہ ہوگا تو- بایں وجہ کہ دونوں سے ملا ہوا ہے- اس سے جدا اور اس سے جدا انقسام لازم

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

آئے گا۔ ورنہ تداخل کا اقرار سر پڑے گا۔ بیچ کے جزو کو کسی ایک میں طرفین سے، یا طرفین میں کسی کو بیچ کے جز و میں، یا دونوں کو اس میں داخل مانو تو ہو تو فقط تداخل ہے۔ ورنہ بیچ کے جزو کو دونوں میں متداخل سمجھو تو تداخل کے ساتھ انقسام بھی ماننا پڑے گا۔ مگر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ حاصلِ ملاقات فقط ایک نسبت کا حصول ہے اور ایک شئی واحد بتمامہ ہزاروں نسبتوں کے لئے منسوب الیہ اور منسوب ہوسکتی ہے تو یہ شبہ بھی مغالطہ ہی نظر آتا ہے۔

توضیح کے لئے عرض پرداز ہوں۔ جتنے مضامین ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا ہونا اور سمجھنا دو کے ہونے اور سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے، وہ مضامین از قسمِ نسبت ہوتے ہیں۔ مثلاً فوقیت، تحتیت، ابوت، بنوّت، ملاقات، اتصال، محبت، عداوت، زوجیت، اخوت وغیرہ اس قسم کے مضامین ہیں کہ جب تک اور دو چیزوں کا وجود نہ مانا جائے، ان کا وجود نہیں ہوسکتا۔ اور جب تک اور دو چیزوں کا تصور نہ کیا جائے، تب تک ان کا تصور نہیں ہوسکتا۔ فوقیت کے ہونے اور سمجھنے کے لئے ایک وہ چیز چاہیے جس کو اوپر کہیں۔ دوسرے وہ چیز، جس کی نسبت اس کو اوپر کہہ سکیں۔ علی ہذا القیاس تحتیت کو سمجھئے۔ ادھر ابوت کے ہونے اور سمجھنے کے لئے اول وہ شخص چاہیے، جس کو اب یعنی باپ کہیں۔ دوسرا وہ شخص، جس کی نسبت اس کو باپ کہیں۔ یعنی اس کا بیٹا۔ علی ہذا القیاس بنوت کو سمجھئے۔ ایسے ہی ملاقات کے لئے بھی دو چیزوں کی ضرورت ہے: ایک تو ملاقات کرنے والا۔ دوسرا وہ، جس سے ملاقات کیجئے۔ اور اس قسم کے مضامین کو نسبتی اور اضافی کہنے کی یہ وجہ ہے کہ سوا نسبت اور کسی میں یہ بات پائی ہی نہیں جاتی کہ اس کا وجود اور سمجھنا دو کے وجود اور سمجھنے پر موقوف ہو۔ اس لئے کہ جتنی مفہومات اور معلومات ہیں، ان کی یہی دو قسمیں ہیں: ایک تو نسبت۔ دوسرے اطرافِ نسبت۔ یا فرض کرو وہ مفہومات، جن کے ساتھ کوئی نسبت ہی لاحق نہ ہو، وہ مضامین، جن کی طرف کسی نسبت کو رسائی ہی نہیں علی ہذا القیاس وہ مضامین، جن کی طرف کسی نسبت کی توجہ ہے، وہ بھی بذاتِ خود قطع نظر حیثیتِ لحوقِ نسبت سے اپنی سمجھ میں آنے میں اوروں سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ ورنہ یا تو تسلسل لازم آئے گا، یا دور کا اقرار کرنا پڑے۔ یعنی ایک شئی ہو اور دو کے پاس مستعار ہو۔ اُس کے پاس اِس سے، اور اِس کے پاس اُس سے۔ سو یہ بات بھی اسی وجہ سے محال ہے کہ شئی مستعار کے لئے اس صورت میں کوئی معطی اور دینے والا نہیں نکلتا۔ اور جب سمجھ میں آنے میں بے نیازی ہے، تو وجود میں پہلے سے بے نیازی ہوگی۔ کیوں کہ پہلے معلوم ہوچکا ہے کہ ذہن، موجد نہیں، مخبر ہے۔ ذہن میں حصولِ امرِ خارجی، یا انعکاس امرِ خارجی ہوتا ہے، نیا سانحہ وہاں پیش نہیں آتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام کائنات سوائے خالقِ عالم، حقیقت میں حقائق نسبی ہیں۔ چناں چہ اس مضمون سے کہ حقائقِ عالم وہ حدود فاصلہ ہیں اس بات کا بخوبی پتہ لگ سکتا ہے۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ کہیں انتساب شدید ہے اور ظاہر، کہیں کم ہے اور خفی۔ موقعِ کمی کو بہ وجہ کمیٔ احساس نسبت، اپنی فہم کے موافق ہم بے نیاز سمجھ کر جوہر کہہ دیتے ہیں۔ (جاری)

❁......❁......❁

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۴۷

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

بہرحال، یہ نسبت ہی کا خاصہ ہے کہ اس کا وجود اور اس کا تعقّل یعنی سمجھنا اور دو کے سمجھنے پر موقوف ہو۔ جس صورت میں ملاقات از قسم نسبت ہوئی، تو اگر یوں کہیے کہ جزوِ متوسط طرفین سے ملا ہوا ہے، تو یہ معنی ہوں گے کہ ایک جزو کے ساتھ دو نسبتیں لاحق ہیں۔ مگر ایک شئی کے ساتھ دو نسبت کیا، ہزاروں نسبتیں لاحق ہوسکتی ہیں۔ ایک مفہوم ہزاروں مختلف النسبت قضیوں کا منسوب، یا منسوب الیہ ہوسکتا ہے۔ ایک شی پوری پوری ہزاروں نسبتوں کو اٹھا سکتی ہے۔ دیکھیے! ایک میں، یا تم پوری پوری زمین سے فوق اور آسمان سے تحت ہیں، کسی کے داہنے، کسی کے بائیں، کسی کے آگے، کسی کے پیچھے؛ بلکہ جس قدر فلک الافلاک کے مثلاً نقطے ہیں، اسی قدر ہماری جہتیں ہیں۔ اسی قدر نسبتیں ہمارے ساتھ لاحق ہیں۔ پھر ان نسبتوں میں غور کیا جائے، تو یہ بات عیاں ہے کہ یہ نسبتیں موجبِ انقسام نہیں۔ کون نہیں جانتا کہ ہم پورے ہی پورے فوق ہیں اور پورے ہی پورے تحت۔ علیٰ ہذا القیاس اور نسبتوں کو خیال فرمالیجے۔ یہ نہیں کہ ہمارا آدھا بدن تو زمین سے فوق ہے اور آدھا بدن آسمان سے تحت۔ سوائے احمق اور کون ایسی بات کہہ سکتا ہے؟ مگر جب یہ بات ہے کہ تعددِ اضافات وکثرتِ نسب، موجبِ انقسام نہیں ہوتا، تو پھر ملاقات ہی نے کیا تقصیر کی ہے کہ اضافت ہوکر تقاضائے انقسام کرے؟ اگر یوں ہو، تو کیا خرابی ہے کہ مثل قصۂ فوقیت وتحتیت ایک جزو پورا اس

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

طرف • سے بھی ملا ہوا ہو اور پورا کا پورا اس طرف سے بھی ملا ہوا ہو؟ اور مثل مراتبِ اعداد، باوجود عدمِ انقسام، مانع ملاقاتِ طرفین ہو۔ ہر مرتبہ عدد مراتب سابقہ ولاحقہ کو ملنے بھی نہیں دیتا۔ اور خود منقسم بھی نہیں ہوتا۔ اگر انقسام ہو، تو ہر مرتبہ میں کم سے کم دو ٹکڑے ہوں۔ اور بایں وجہ۔ کہ جیسے پانی کے کتنے ہی چھوٹے ٹکڑے کیجئے، پانی کہلاتا ہے- اجزائے مراتب پر ان ہی مراتب کا نام اطلاق کیا جائے۔ چار اگر تین اور پانچ کے اتصال کے مانع ہونے سے منقسم ہو جائے، تو یہ معنی ہوں کہ سلسلہ عدد میں دو چار ہیں۔ رہے کسور، ان میں انقسام اعداد نہیں ہوتا، انقسام معدودات ہوتا ہے۔ چناں چہ ظاہر ہے۔

الحاصل، شبہ ملاقاتِ اجزاء کو بھی مغالطہ ہی سمجھئے۔ اس صورت میں خواہ مخواہ اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ اجسامِ مشہودہ، اجزائے غیر منقسمہ سے مرکب ہیں۔ پر وہ اجزاء، تعداد میں متناہی ہیں۔ بہ قدر تعداد ان کا انقسام متصور ہے۔

سو اگر کوئی ایسا صدمہ عظیم اجسام پر واقع ہو، جس سے علاقہ باہمی فیما بین اجزاء ٹوٹ جائے، جیسا قیامت کو بعض مذہب والے کہتے ہیں ہوگی، تو بے شک اجزائے غیر منقسمہ تک نوبت پہنچ جائے۔ اگر چہ قیامت کا آنا کچھ اسی پر موقوف نہیں۔ اگر قیامت فنائے کلّی کو کہتے ہیں، تو وہ تو یوں بھی متصور ہے کہ اجسام کو ریزہ ریزہ نہ کیا جائے؛ بلکہ (جیسے) چراغ گل ہو کر صفحۂ ہستی سے مٹ جاتا ہے، اسی طرح نقوشِ کائنات، لوحِ ہستی سے مٹ جائیں۔ اور یہ بات- بعد یاد کرنے اس بات کے کہ حقائق ممکنہ وہ اشکالِ وجودی ہیں، عین وجود نہیں، وصف خانہ زاد وجود نہیں؛ بلکہ اقترانِ عدمِ خاص سے پارۂ وجود پر ایک شکل عارض ہو جاتی ہے، جو بین الوجود و العدم المذکورین فاصل نظر آتی ہے- کچھ محال نظر نہیں آتی۔ اس لئے کہ اشیائے اجنبیہ کا اقتران اور افتراق دونوں ممکن ہوتے ہیں چناں چہ بارہا معروض ہو چکا ہے۔

اس صورت میں اگر اجزائے غیر منقسمہ کا ہونا باطل ہی ہو اور اجسام بذاتِ خود متصلِ واحد ہی ہوں، تب بھی یہ بات تو واجب التسلیم ہے کہ ان کی حقیقت ایک شکل وجودی ہے، عین وجود، یا وصفِ خانہ زادِ وجود نہیں۔ جو وجود سے جدائی محال ہو۔ اور کیا عجب ہے کہ درصورتِ وجودِ اجزاء بھی اول انفکاک اور افتراق ہو اور پھر انعدام ہو جائے؟ (جاری)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۷۵

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

بالجملہ، اجزائے غیر منقسمہ کے ماننے میں کوئی دقت نہیں۔ احکامِ حرکات واحکامِ اشکالِ ہندسی سب بُعد ہی تک جاتے ہیں۔ عروضِ احکامِ مذکورہ بُعد ہی ہے، وہ بذاتِ خود متصل ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس میں انفراج اور خرق متصور نہیں۔ اجزاء میں اسی کے فیض سے اتصال، مستعار آجاتا ہے۔ اسی وجہ سے زوال کے قابل ہے۔ وہ بذاتِ خود ساکن ہے، اس کے فیض سے اجزاء میں سکون آجاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ زوال کے قابل ہے۔ اس پر وہ بُعد ہر طرف سے غیر متناہی ہے۔ اور کیوں نہ ہو؟ اگر وہ بھی غیر متناہی نہ ہو، تو پھر تناہیٔ اجسام کی کوئی صورت نہیں۔

ہم بہ مددِ خداوندی واضح کرچکے ہیں کہ جیسے ہر مقید کے لئے ایک مطلق کی حاجت ہے، ایسے ہی ہر متناہی کے لئے ایک غیر متناہی کی ضرورت ہے۔ مگر جب اتصال وابعادِ اجسام کو فیضِ بُعدِ مجرد کہیے، تو پھر وہ غیر متناہی -- جس کی ضرورت اجسام متناہیہ کو لاحق ہوگی۔ یہی بُعد مجرد ہوگا، جس کے بطلان لاتناہی پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں۔ اگر ہیں، تو مغالطے ہیں۔ من جملہ ان کے یہ بھی ہے کہ اگر کوئی بُعد، یا دو بُعد کسی ایک جانب سے غیر متناہی اور دوسری جانب سے متناہی مانا جائے، تو اس کے پہلو میں ایک بُعد اسی طرف غیر متناہی میں اس کے برابر مان کر ایک کو کسی قدر جانبِ متناہی کی طرف سے کھینچ کر پوچھیں گے کہ جانبِ غیر متناہی

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

سے اب بھی دونوں برابر ہی رہے، تو مساوی جزو،کل کے برابر ہوگا۔ کیوں کہ بُعدِ متحرک پر قبل تحریک اگر اس قدر اور بڑھا دیتے جس قدر اس کو کھینچ لیا ہے، تو بے شک بُعدِ متحرک اس قدر بُعد کا جزو ہوتا، جس میں زیادتی بھی ہوتی اور وہ بعدِ خالی از زیادتی پہلے سے دوسری بعد کے دونوں طرف سے برابر تھا ایک طرف دونوں غیر متناہی، ایک طرف سے برابر۔ اور اب بُعدِ مذکور مع الزیادۃ بھی اس کے برابر ہی رہا، تو وہی خرابی لازم آئی کہ مساوی جزو،کل کے برابر ہوگیا۔ اور اگر جانبِ غیر متناہی میں مساوات نہ رہے، کمی بیشی رہے، تو تناہی لازم آئے گی۔ اور وجہ اس کے مغالطہ ہونے کی اول تو یہ ہے کہ بُعدِ مجرد میں گفتگو ہے۔ اس کو حرکت عارض ہی نہیں ہوسکتی، نہ وہ قابل تحرک ہے۔ اس لئے کہ وہ از قسمِ مسافت ہے، از قسمِ متحرک نہیں۔ چناں چہ اس کی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں۔ اور نہ اس میں کوئی شخص تصورِ حرکت کرسکتا ہے۔

دوسرے غیر متناہی کوئی کیوں نہ ہو، بُعد ہو، یا ذو بعد، اس کو حرکت عارض ہی نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ حرکت کے لئے جیسے اول عدمِ بُعد میں وجود چاہیے اور اس لئے اس کو حدوث لازم ہے، جانب ماضی میں لاتناہی متصور نہیں۔ چناں چہ اوپر معروض ہو چکا، ایسے ہی ہر حرکت کے لئے اول مبدا دوم منتہا یعنی وہ جانب جس طرف کو حرکت ہو، ضروری ہے، جس سے متحرک کا دونوں جانب میں متناہی ہونا ضروری ہے۔ جیسے حادث کے لئے وجود کا مقید ہونا اور مطلق کا نہ ہونا لازم ہے۔ ورنہ حادث نہ رہے، قدیم ہوجائے۔

غرض، جیسے حرکت کو جانبِ ماضی میں تناہی اور ابتداء چاہیے، ایسے ہی متحرک کو مبدا کی جانب انتہا ضروری ہے۔ اور کیوں نہ ہو؟ حرکت میں ایک جانب کو ترک کیا جاتا ہے اور دوسری جانب کو طلب کیا جاتا ہے۔ اور وہ متروک اور مطلوب، اجزائے مسافت ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کا محدود اور متعین اور قابل اشارہ ہونا ضرور ہوا۔ ورنہ محدود و متعین نہ ہوں گے۔ تو پھر کیوں کر کہیں گے کہ اس کو ترک کیا اور اس کو طلب کیا؟

ادھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حرکت اپنی میں جیسے حرکاتِ مستقیمہ بُکل کو اپنی جا سے حرکت ہوتی ہے اور دلیل مذکور میں انہیں حرکاتِ اینیہ مستقیمہ کی ضرورت ہے۔ مثل حرکتِ وضعی جیسے چکی کی حرکت مثلاً یہ نہیں کہ کل اپنے قائم مقام رہے، اجزاء کو اپنے اپنے مقامات سے حرکت ہو۔ چناں چہ ظاہر ہے۔ اس لئے ایسی حرکات میں، جن کو اپنی کہیے، کل کے لئے ایک متروک متعین چاہیے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات بے تناہی اور انتہا متصور نہیں۔ بالجملہ، تجویزِ حرکت خود اس بات پر شاہد ہے کہ سلسلۂ متحرکہ متناہی ہے، غیر متناہی نہیں۔ اس صورت میں خود دعوے کو دلیل بنالیا۔ متحرک کہنا گویا یوں ہی کہنا ہے کہ یہ متناہی ہے۔ اور اگر حرکت نہ دیجئے؛ بلکہ دو سلسلوں کے مبداؤں میں تفاوت فرض کر کے دونوں کو غیر متناہی ملاییے اور پھر ذہن میں تطبیق ایک ذہنی حرکت ہے۔ اور حرکت کے لئے زمانہ درکار۔ اور زمانۂ متناہی میں غیر متناہی مسافت پر بتمامہا حرکت متصور نہیں۔ جو تمام غیر متناہی کی

تطبیق کر جائیں اور جانبِ غیر متناہی میں کمی بیشی نکالیں۔ اس لئے یہ کمی بیشی ادھر ہی رہے گی۔ اور اس طرف بہ وجہ لاتناہی گویا مساوات ہی رہے گی۔ اور ادھر سے ایک سلسلہ کم، ایک زیادہ ہو جائے گا۔

دوسرا مغالطہ ابطال لاتناہی کا سنیئے! اگر کسی زاویہ کی ساقیں وتر کی جانب غیر متناہی ہوں، تو وتر بھی غیر متناہی ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جوں جوں ساقیں بڑھتی ہیں، اتنا ہی وتر بھی بڑھتا جاتا ہے۔ سو اگر ساقیں غیر متناہی ہوں گی، تو وتر بھی غیر متناہی ہی ہوگا۔ مگر اس کے ساتھ بھی دونوں ساقوں کے بیچ میں میں محصور بھی ہوگا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ غیر متناہی محصور نہیں ہوسکتا ہے۔ اور جو محصور ہوتا ہے، وہ غیر متناہی نہیں ہوتا، متناہی ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود بُعدِ غیر متناہی، ہی کوئی چیز نہیں۔ ورنہ یہ خرابی تسلیم کرنی پڑے گی۔ اور وجہ اس دلیل (کے) مغالطہ ہونے کی اول تو یہ ہے کہ غیر متناہی، متناہی ساقوں میں محصور نہیں ہوسکتا۔ ورنہ اس کا متناہی ہونا بے شک لازم آئے گا۔ اور اگر حاضر بھی غیر متناہی ہی ہو، تو اس کے بطلان کی کیا دلیل؟ اور یہ ایسی بات ہے کہ بُعدِ متناہی میں اجزائے غیر منقسمہ، غیر متناہی نہیں آسکتے، پر بُعدِ غیر متناہی میں اجزائے غیر متناہیہ کا آجانا ہرگز ممنوع نہیں۔ یا یوں کہو ظرفِ غیر متناہی میں مظروف بھی غیر متناہی آسکتا ہے۔ پر متناہی ظرف میں مظروفِ غیر متناہی نہیں آسکتا ہے۔ مگر جب اس کی یہ وجہ ہوئی کہ بڑی چیز اپنی سے چھوٹی میں نہیں آسکتی اور مقدارِ کبیر، مسافتِ صغیر میں نہیں سماسکتی، تو حصر میں بھی یہی سمجھئے کہ متناہی حاصر، غیر متناہی نہیں ہوسکتا۔ پر غیر متناہی اگر حاصر غیر متناہی ہو جائے، تو کیا گناہ ہے ہے؟ اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ غیر متناہی، بُعدِ غیر متناہی میں آگیا۔ اور وترِ غیر متناہی، مسافتِ غیر متناہی میں سما گیا۔

دوسری جیسے محصور ہونا خواص متناہی میں سے سمجھا جاتا ہے، حاصر ہونا بھی متناہی ہی کے خواص میں سے سمجھئے؛ بلکہ محصور ہونا اگر غیر تناہی کے خواص میں سے ہوگا، تو حاصر ہونا پہلے اس کے خواص میں سے ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے زمین آفتاب سے منور ہوتی ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ آفتاب سے نور صادر ہوا اور زمین پر واقع ہوا، آفتاب اس باب میں فاعل ہوا، زمین اس باب میں اس کی مفعول، ایسے ہی حصر میں بھی سمجھئے۔ حاصر فاعل، محصور مفعول۔ سو جیسے نور کی تاثیرات اگر زمین میں ہوں گی، تو آفتاب میں پہلے ہوں گی، ایسے ہی اگر کوئی بات بہ وجہ حصر، محصور میں ہوگی، تو حاصر میں پہلے ہوگی۔ اگر محصوریت صفات وخواص متناہی میں سے ہے، تو حاصریت پہلے اس کے خواص میں سے ہوگی۔ غرض، یہاں بھی مثل دلیل اول در پردہ بہ ذریعہ فرض خواص متناہی ایک شئی کو متناہی مان لیتے ہیں اور کہنے کو غیر متناہی کہے جاتے ہیں۔ اس کے بعد دلیل پیش کرتے ہیں۔ خواص متناہی سے منزہ کرکے۔ اگر کوئی دلیل لائیں، تو جانیں۔ (جاری)

بحث و تحقیق

قسط نمبر:۷۶

حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ

کے علوم وافکار کی تشریح وترجمانی ''تقریر دلپذیر'' کی روشنی میں

مولانا غلام نبی قاسمیؒ ❖

اہل علم جانتے ہیں کہ حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم النانوتویؒ کی دینی بصیرت اور فرق ضالہ باطلہ کی تردید میں مضبوط عقلی دلائل آپ کا ایک ایسا امتیاز ہے کہ جو حجۃ الاسلام امام غزالیؒ اور حجۃ اللہ فی الارض شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے بعد حجۃ الاسلام الامام محمد قاسم نانوتویؒ کے حصہ میں آیا، حجۃ الاسلام اکیڈمی دارالعلوم وقف دیوبند نے بتوفیق ایزدی حضرت نانوتویؒ کی جملہ تصانیف کی تشریح وتسہیل کا عزم کیا ہے۔

افادۂ قارئین کے لیے آغاز حضرت قدس سرہٗ کی مشہور تصنیف ''**تقریر دلپذیر**'' سے کیا جارہا ہے، امید ہے کہ یہ سلسلہ اہل علم کو پسند آئے گا۔

محمد شکیب قاسمی

ڈائریکٹر حجۃ الاسلام اکیڈمی

تیسرا مغالطہ ابطالِ لاتناہی کا سنیے! اگر کوئی بُعد، یا ذو بُعد غیر متناہی ہو تو، اس میں ایک خط، یا سطح غیر متناہی فرض کرکے اس کے برابر ایک اور خط محدود متناہی الطرفین، خط و سطح غیر متناہی کی نسبت متوازی فرض کیجیے پھر خطِ محدود کے ایک جانب کو مرکز بنا کر دوسری طرف سے بُعدِ غیر متناہی کی طرف کو چکر دیں، تو ذرا سے جھکنے میں اس کی توازی جاتی رہے گی۔ اور ادھر کو جھکتے ہی بے شک خط متحرک کا چکر کی طرف کا نقطہ خط غیر متناہی کے کسی کسی نقطے کی سیدھ میں آجائے گا۔ اور اسی نقطے پر دونوں خط، تقاطع کرسکیں گے۔ مگر جس نقطے پر خطِ محدود کا آمنا سامنا ہوگا، اس سے پہلے جس قدر نقطے ہوں گے، اس سے پہلے ان سب سے آمنا سامنا ضرور ہے۔ مگر چوں کہ اس طرف لاتناہی ہے، تو یوں کہو غیر متناہی نقاط سے زمانۂ قلیل میں آگے پیچھے تقابل حاصل ہوا۔ جس کا حاصل یہ نکلا کہ اس قدر زمانہ قلیل میں۔ جو خط مذکور کے ادنی سے میلان میں صرف ہوا۔ نقطۂ تقاطع نے مسافت غیر متناہیہ کو قطع کرلیا۔ اور ظاہر ہے کہ زمانۂ متناہی میں کتنا ہی دراز زمانہ کیوں نہ ہو، مسافت غیر متناہیہ منقطع نہیں ہوسکتی، چہ جائے کہ اس قدر قلیل المقدار زمانے میں کہ گویا کہنے کو ایک آن ہی تھی، اس قدر مسافت طے کی جائے؟

اور وجہ اس دلیل کی از قسم مغالطہ ہونے کی یہ ہے کہ حرکت اور مسافت اور زمانہ باہم منطبق ہوتے ہیں۔ جہاں جہاں حرکت ہوگی، وہاں وہاں مسافت بھی ہوگی اور زمانہ بھی ہوگی۔ مگر صورت انطباق حرکت

❖ سابق استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

ومسافت تو یہ ہے کہ اگر کوئی جسم کبیر وصغیر حرکت کرتا ہے، تو اس کا ہر ہر جزو متحرک ہوتا ہے۔ اس لئے ہر ہر جزو کے لئے ایک جدی مسافت، یعنی اس کے مطابق ایک جدا ہی بُعد بھی ہوتا ہے۔ سو ایسے ہی ہر ہر جزو کی حرکت کے لئے ایک جدا ہی زمانہ درکار ہوگا، جس سے سوائے جانبِ ماضی و جانبِ مستقبل۔ جو بمنزلہ مشرق ومغرب ہے، یا یوں کہو طول کی دو طرفین ہیں- اور طرف بھی زمانہ میں انقسام نکلے گا۔ یہی نہیں کہ مثل زمانہ ایک طول ہی طول ہے، اس میں اور کچھ نہیں۔ (۱)

---

(۱) عقل کسی شئی کو خواہ کتنا ہی چھوٹا تصور کرے یا کتنا ہی بڑا تصور کرے عقل کے تصور کرنے سے حقیقت میں کوئی چیز چھوٹی بڑی نہیں ہوتی۔ کیونکہ عقل کا کام کسی چیز کو ایجاد کرنا نہیں ہوتا بلکہ کسی موجود کی خبر دینا ہوتا ہے۔ اور تصور چونکہ شکل کا کیا جاتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ پہلے شکل کی تعریف کی جائے سو شکل حقیقت میں ''حاصلِ تحدید'' کا نام ہے جیسے کوئی چیز خط، سطح، مثلث، مربع، مخمس کے درمیان جو چیز ہوتی ہے وہ محدود ہوتی ہے اور محدود ہونے سے ایک شکل بنتی ہے، خواہ وہ مدوّر (گول) ہو یا مثلث یا مربع، یا مسطح۔ اب ایک اور بات سنیے۔ وہ یہ کہ تحدید ذو اشکال (شکل رکھنے والی چیزوں) کی تو ہوسکتی ہے مگر اشکال کی تحدید نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ ذو اشکال کمیات میں سے ہوتے ہیں اور اشکال کیفیات میں سے، اور سب جانتے ہیں کہ کمیات کی تحدید تو ممکن ہے مگر کیفیات کی کوئی حد متعین نہیں کی جاسکتی۔ ذو اشکال چونکہ اجسام ہوتے ہیں اس لئے ضروری ہے کہ جسم کی تعریف بھی ہوجائے۔ چنانچہ وہ اجزاء غیر منقسمہ جو کسی قدر بعد میں مجتمع ہوں ان کا نام ''جسم'' ہے۔ جسم کے اندر جو اجزاء کا اتصال اور وجود ہوتا ہے وہ بعدِ مجرد کا نتیجہ ہوتا ہے اور افتراق اجزاء جو بوقت تقسیم ہوتا ہے وہ اجزاء غیر منقسمہ کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ جسم کے اندر اجزاء کا باہم متصل ہونا یہ جسم کا وصفِ ذاتی ہے اور اجزاء غیر منقسمہ اجسام کے لئے مستعار ہوتے ہیں۔ اسی لئے جسم کی متعدد بار تقسیم جیسے مثلث، مربع، مسطح، مدور ہونا سب سی اتصالِ بُعدی تک رہتے ہیں۔ خود اجزاء غیر منقسمہ تک نہیں پہونچتے۔ جیسی پانی کی حرارت جو آگ کا فیض ہوتی ہے مرتبۂ ذات تک نہیں پہونچتی۔ اسی لئے گرم پانی آگ بجھانے میں، ٹھنڈے پانی سے کچھ کم نہیں ہوتا۔ اگر پانی کی حرارت مرتبۂ ذات تک پہونچ جاتی تو پھر اس سے آگ بجھانے کے معنی یہ ہوتے کہ حرارت سے حرارت کا زوال ہوا۔ اس لئے کہ آگ کے بجھنے میں آگ کی حرارت ہی جاتی ہے، آگ کی اصل جسمیت نہیں جاتی۔ اور اگر زوالِ حرارت کا سبب پانی کا سیال اور متحرک ہونا ہوتا تو پھر آگ اور ہوا میں یہ سیلان نہ ہوا کرتا، آگ کے سیال ہونے کے باوجود اس میں حرارت کا ہونا اور ہوا کے سیال ہونے کے باوجود آگ کو بھڑکانا، اس بات کی علامت ہے کہ سیلان مزیل حرارت نہیں ہوتا۔ البتہ پانی کی برودت ذاتی ہوتی ہے، چنانچہ چولہے سے اتارنے کے بعد پانی کا بغیر کسی ٹھنڈی چیز کی مدد کے خود بخود ٹھنڈا ہوجانا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پانی اپنی ذات میں ٹھنڈا ہوتا ہے۔ اس میں جو حرارت آتی ہے وہ عارضی اور خارجی چیز ہوتی ہے اسی لئے جب عارضی اور خارجی دباؤ ختم ہوجاتا ہے تو اپنی اصلی حالت پر لوٹ آتا ہے۔ اسی طرح پانی کا جم کر برف ہوجانا، یہ بھی عارضی حالت ہوتی ہے اور سیال ہونا اصلی اور طبعی حالت ہے۔ اس لئے کہ جب برف کو حرارت پہونچتی ہے تو اس میں سیلان پیدا ہوجاتا ہے جو پانی کی اصلی اور طبعی حالت ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ایک جسم اور ایک شئی کے ساتھ ہزاروں نسبتیں لاحق ہوسکتی ہیں، ایک ہی مفہوم ہزاروں مختلف النسبت قضیوں کا منسوب یا منسوب الیہ ہوسکتا ہے۔ ایک شئی پوری پوری ہزاروں (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہمارے طرز پر تو یہ بات یوں ظاہر ہے کہ ہم تتابعِ تعلقاتِ ارادۂ ازلی کو زمانہ کہتے ہیں۔ غرض، جیسے ہر مصدر کی دو صورتیں ہیں: ایک مبنی للفاعل۔ دوسرا مبنی للمفعول۔ ارادے میں بھی یہ دو باتیں ہیں۔ سو وہ تموج و حرکت۔ جو ارادے میں بھی یہ دو باتیں ہیں۔ سو وہ تموج و حرکت۔ جو ارادے میں ہوتا ہے۔ اگر مبنی للفاعل لیا جائے، تو ارادۂ ازلی کی یہ کیفیت من جملہ صفات خداوندی ہو جائے گی۔ اور شاید اسی اعتبار پر طبائع میں لحاظ ہے۔ جو تمام حوادث کو زمانے کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ مگر یہ ہے، تو پھر یہ کتنی بڑی غلطی ہے کہ زمانے کو برا کہتے ہیں۔ اس صورت میں یہ سبّ و شتم سب کا سب خدا کی طرف عائد ہوگا۔ اور اس وقت میں خدا کو دہر کہنا۔ جیسے سنتے ہیں اہل اسلام کہتے ہیں۔ میں جانتا ہوں، دور از عقل و قیاس ہوگا۔

اور اگر مبنی للمفعول لیا جائے، تو پھر ارادے کی یہ کیفیت، احوالِ مخلوقات میں سے ہوگی۔ اور اگر یہی حقیقتِ زمانہ ہے، جس کو تتابعِ تعلقاتِ ارادۂ ازلی کہیے، تو بجا ہے۔

غرض، ایک تعلق اور سلسلۂ تعلقاتِ مذکورہ، زمانہ ہوگا اور حکماء کے طور پر یہ بات یوں ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک اجسام و حرکات و زمانہ، سب کے سب متصل واحد ہیں۔ نہ اجسام میں اجزاء، نہ حرکات میں اقتران۔ نہ زمانے میں آنات۔ پھر اس پر زمانہ مقدارِ حرکات۔ اس صورت میں اگر زمانے میں سواء انقسام طولی اور انقسام نہ ہوگا، تو مساوی زمانہ کی حرکات سریعہ اور بطیۂ برابر ہوا کریں۔ اور یہ تفاوتِ کمی بیشی قطع مسافت۔ جو بالیقین کمی بیشیٔ اصل حرکات پر دلالت کرتا ہے۔ لغو و بےکار ہو جائے۔

(جاری)

(پچھلے صفحہ کا بقیہ) نسبتوں کو اٹھا سکتی ہے، جیسے ہم آسمان کے نیچے ہیں، زمین کے اوپر ہیں اور پھر کسی شخص کے دائیں، کسی کے بائیں، کسی کے آگے، کسی کے پیچھے، بلکہ جس قدر مثلاً فلک الافلاک کے نقطے ہیں اسی قدر جہتیں ہیں اور اسی قدر نسبتیں ہمارے ساتھ لاحق ہیں، مگر یہ نسبتیں ہمارے جسموں کے لئے موجب انقسام نہیں، یعنی یہ کہ ان نسبتوں کے تعدد سے ہمارے جسم بھی متعدد ہو جائیں یا نسبتوں کی تجزّی سے ہمارے اجسام بھی متجزّی ہو جائیں ایسا نہیں ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ ہمارا وہ حصہ جو آسمان کے نیچے ہے وہ الگ ہو اور جو زمین پر ہے وہ الگ ہو، جو دائیں ہے وہ الگ ہو، جو بائیں ہے وہ الگ ہو، وھلّم جرّا۔ اسطرح اجزاء اس حد تک پہونچ جائیں کہ اس کے بعد کوئی تقسیم ممکن نہ رہے البتہ اگر قیامت جیسا حادثہ اجسام پر واقع ہو جس سے اجزاء جسم کا باہمی رشتہ منقطع ہو جائے تو بے شک اجزاء غیر منقسمہ تک نوبت پہونچ جائے اور ہیولٰی و صورت جسمیہ دونوں ہی اجزاء غیر منقسمہ میں تقسیم ہو جائیں۔ باقی یہ کہ برہان تطبیق اور برہان سلمی سے جو لوگ تناہی اجزاء، اجزاء کا غیر منقسم ہونا ثابت کرتے ہیں انہیں مغالطہ ہوا ہے۔